Münster 1970

F. R. Haarhaus

Friedrich Robert Haarhaus, Pfarrer
5 Köln 60 (Riehl), Math.Schleiden Str.3

11.Mai 1970

Dissertation für das Christlich-gesellschaftswissenschaftliche Institut der evang.-theologischen Fakultät der Universität Münster, angefertigt unter der Anleitung von Herrn Professor Dr. H.-D.Wendland

DER BEGRIFF DER ENTFREMDUNG BEI MARX UND HEUTE.

angefangen 1959, eingereicht am 10. Juni 1969, angenommen durch die Fakultät am 14.11.1969, zugelassen zum Rigorosum am 6. Dezember 1969. Die Prüfung bestanden mit schriftlich "magna cum laude", mündlich "cum laude" am 6. Dezember 1969. Die Prüfenden im Rigorosum waren:

für Altes Testament: Prof. Dr. Hesse,
für Neues Testament: Prof. Dr. Marxsen,
für Kirchengeschichte: Prof. Dr. Goeters,
für Praktische Theologie: Prof. Dr. Kittel,
für Systematische Theologie: Prof. Dr. Wendland.

Erster Gutachter der Dissertation war Prof. Dr. Wendland, zweiter Gutachter Prof. Dr. Th. Strohm. - Die Arbeit wurde ohne fremde Hilfe von mir angefertigt und keiner anderen Fakultät vorher vorgelegt. Als Teilveröffentlichung wird mit Genehmigung von Herrn Professor Dr. H.-D.Wendland hiermit das fünfte Kapitel der Arbeit vorgelegt.

Friedrich R. Haarhaus.

[Promotion: 30.6.1970]

MEIN LEBENSLAUF.

Am 3.März 1928 wurde ich als Kind des Elektrikers Friedrich Robert Haarhaus und seiner Ehefrau Hennriette, geborene Petitjean, in Köln geboren. Mein Vater starb schon 1934. Ich besuchte die Volksschule und die Humboldtoberschule für Jungen in Köln. Von 1944 - 1946 wurde meine Schulausbildung durch Kriegseinwirkung unterbrochen. Im Herbst 1946 wurde ich in das neusprachliche Gymnasium in Bergisch-Gladbach aufgenommen und bestand dort im März 1948 mein Abitur. Eigentlich wollte ich Arzt werden, um Menschen zu helfen. Die Aussichten, an einer Universität angenommen zu werden, waren damals für mich nicht gegeben. Darum entschied ich mich für den Pastorenberuf.

Die ersten vier Semester studierte ich auf der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal. Dort bestand ich meine Sprachprüfungen. Es folgten zwei Semester in Bonn, eins in Heidelberg, drei Jahre als scholarship-student des Weltkirchenrats in Toronto und weitere drei Semester in Bonn. Mein erstes theologisches Examen bestand ich am 3.Oktober 1956 mit der Gesamtnot "gut". Danach trat ich in den Dienst der rheinischen Kirche.

Die Kirchenleitung in Düsseldorf schickte mich wegen meiner sozialdiakonischen Interessen zu einem "Studiengang" von zwei Semestern auf die Sozialakademie Dortmund. Dort lernte ich Herrn Professor Wendland kennen und bekam das Thema meiner Dissertation. Von August 1957 bis April 1959 war ich Vikar bei Herrn Superintendenten Encke in Köln. Nach meinem zweiten theologischen Examen am 30.April 1959 folgten anderthalb Jahre als Jugendpfarrer im Saarland, bis ich am 4.November 1960 in die Gemeinde Köln-Riehl gewählt wurde. Seit dem 1.Mai 1970 habe ich die Gemeinde Seelscheid bei Siegburg übernommen. Meine Frau war Studienrätin für Kunsterziehung und Englisch an der Elisabeth-von-Thadden-Schule in Heidelberg-Wieblingen. Wir haben drei Jungen: Heinz-Richard (8), Matthias (3) und Oliver (1 1/2).

Während der letzten Jahre studierte ich mit Genehmigung meines Superintendenten in meiner freien Zeit Wirtschafts- und Sozialwissenschaften an der Universität Köln. Ich verstand diese Studien als eine Fortsetzung meiner Studien auf der Sozialakademie Dortmund. Ohne diese Erweiterung meines Gesichtskreises hätte ich über das Thema "Der Begriff der Entfremdung bei Marx und heute" nicht gut schreiben können. Ich habe diese Arbeit ohne fremde Hilfe angefertigt und vorher keiner anderen Fakultät vorgelegt. Am 6.Dezember bestand ich mein Rigorosum mit schriftlich "magna cum laude", mündlich "cum laude". Ich möchte meine wissenschaftliche Arbeit neben meinem Beruf fortsetzen.

Friedrich R. Haarhaus.

M A R X - H E U T E

dargestellt am Begriff der Entfremdung in seiner Bedeutung für die philosophisch-theologische Ethik.

o d e r :

E N T F R E M D U N G

b e i

M A R X und H E U T E

(Der Marxsche Begriff der Entfremdung in seiner Bedeutung für die philosophisch-theologische Ethik.)

Friedrich Robert Haarhaus, 5 Köln 60 (Riehl),

Math.Schleidenstraße 3 - Telefon 76 39 51 .

I N H A L T S Ü B E R S I C H T .

I. ANSCHLUSS AN DIE HEUTIGE MARX-DISKUSSION.

II. "SELBSTVERSTÄNDIGUNG" DES JUNGEN MARX.

III. MARX' AUSEINANDERSETZUNG MIT HEGEL.

DAS INHALTSVERZEICHNIS IM EINZELNEN.

ABKÜRZUNGS-VERZEICHNIS der meist gebrauchten Marxschen Schriften.

1 Abiturientenarbeit - Deutscher Aufsatz
2 Abiturientenarbeit - Religionsaufsatz
3 Brief an den Vater - 10.November 1837
4 Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhange
5 Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion
6 Debatten über die Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen (zu den Verhandlungen des 6.rhein.Landtages)
7 Der leitende Artikel in Nr.179 der "Kölnischen Zeitung"
8 Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz
9 Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261-313)
10 Zur Judenfrage (aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern)
11 Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung
12 Nationalökonomie und Philosophie - Pariser Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844
13 (zusammen mit Engels) Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten
14 (zusammen mit Engels) Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B.Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen Verschiedenen Propheten
15 Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons "Philosophie des Elends"
16 (zusammen mit Engels) Manifest der Kommunistischen Partei
17 Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850
18 Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte
19 Zur Kritik der politischen Ökonomie
20 Lohn, Preis und Profit
21 Der Bürgerkrieg in Frankreich
22 Kritik des Gothaer Programms
23 (von Engels) Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft ("Anti-Dühring")
24 (von Engels) Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft
25 (von Engels) Das Begräbnis von Karl Marx
26 (von Engels) Dialektik der Natur
27 Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf),Anhang.
28 Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bände I-III.

ABKÜRZUNGS-VERZEICHNIS der benutzten Marx-Engels-Ausgaben.

a Karl Marx. Die Frühschriften, herausgegeben von S.Landshut, Kröners Taschenausgabe, Band 209, Stuttgart 1953.

b Karl Marx - Friedrich Engels - Werke, besorgt vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz Verlag,Berlin, 1962 ff.

c in der unter "b" genannten Ausgabe: Ergänzungsband - Schriften. Manuskripte. Briefe bis 1844, Erster Teil, Berlin, 1968.

d Karl Marx- Friedrich Engels, Ausgewählte Schriften in zwei Bänden, Dietz Verlag,Berlin, 1966.

e Marx-Engels-Gesamt-Ausgabe (MEGA) - Historisch-kritische Gesamtausgabe, Frankfurt a.M., Berlin, Moskau, 1927 bis 1935. (die römische Ziffer bezeichnet die Abteilung des Werkes, die arabische den jeweiligen Band).

f als Einzelausgaben wurden folgende Werke benutzt:

19 = Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Dietz Verlag, Berlin, 1963.

23 = Friedrich Engels, "Anti-Dühring", Dietz Verlag Berlin,1960.

27 = Karl, Marx, Grundrisse, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt, 1953.

28 = Karl Marx, Das Kapital, Bände I-III, 9.Auflage, Dietz Verlag, Berlin,1960.

Angabe der benutzten Werke von W.I.Lenin.

- W.I.Lenin, Ausgewählte Werke in drei Bänden, herausgegeben von dem Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Dietz Verlag, Berlin, 1966.
- W.I.Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie, Dietz Verlag, Berlin, 1967 - aus: Bücherei des Marxismus-Leninismus, Band 6.

Angabe der benutzten Werke von G.W.F.Hegel.

- H.Nohl (Hrsg.), Hegels theologische Jugendschriften, Tübingen, 1907.
- J.Habermas mit H.Blumenberg, D.Henrich, J.Taubes (Hrsg.) G.W.F.Hegel, Politische Schriften, Band:Theorie 1, Frankfurt a.M., 1966.
- alle weiteren Werke von Hegel nach der von Johannes Hoffmeister besorgten Ausgabe der Hegelschen Werke in der"Philosophischen Bibliothek"bei dem Verlag von Felix Meiner in Hamburg (nur die "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse" wurde herausgegeben von F.Nicolin und O.Pöggeler, Philosophische Bibliothek,Band 33, sechste Auflage, 1959).

5. Kapitel: Realer und abstrakter Humanismus.

Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen aber ist der Mensch selbst......Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist, Verhältnisse, die man nicht besser schildern kann als durch den Ausruf eines Franzosen bei einer projektierten Hundesteuer: Arme Hunde! Man will euch behandeln wie Menschen."
(Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung)[1]

Die Wurzel Mensch "als Abschluß und Auftakt"(133)[2] könnte"das Elend des Christentums" beenden und ein aufgeklärtes Zeitalter der Vernunft heraufführen, meint der Theologe J.Kahl in seiner Anti-Theologie. Er argumentiert in seinem "Plädoyer für eine Humanität ohne Gott"so aufklärerisch ~~isch~~ vernünftig, wie man schon oft in der Geschichte der Menschheit zu sein glaubte. Wäre er weniger überheblich in seinem Vernunftsglauben, so könnte man ihm leichter folgen: "Der Strahl der Vernunft muß erneut gegen die heutigen Repräsentanten der Religion gerichtet werden, die vom universalen Trend zum Vergessen profitieren"(12). Aber Vernunft wird bei Kahl, wie schon oft in der Geschichte einer nur selbst-bewußten Menschheit, zum metaphysisch Eigentlichen und zum Glaubenssurrogat. Das ist nicht weiter aufregend. Überraschungseffekte bringen lediglich die gut gelernten theologischen Funde, die in "polemischer Absicht"(13) mit einer provozierenden Schärfe vorgetragen werden, wie das in ernstzunehmenden wissenschaftlichen Arbeiten nicht üblich ist. Kahls Atacken richten sich gegen ein Christentum, das es bisher nur der "gleichen Struktur der Ausaagen"(16) nach, aber nicht dem Inhalt nach geggeben hat. Das Gleichbleibende in allen Theologien ist für Kahl das verurteilungswürdige "Irrationale" und "Autoritäre"(113). Das sind ziemlich abgenutzte Schlagworte, die aber immer noch den Schlagenden fast jeder weiteren Beweislast entheben. Das zweifelnde Fragen nach Gott scheint sich vielfach auf eine Diskussion über das "Autoritäre" verlagert zu haben. Für viele beweist sich der Unglaube im Antiautoritären und umgekehrt: "Der Gottesgedanke so wie seine Surrogate müssen völlig preisgegeben werden. Erst dann schwätzt man nicht nur von der 'Autonomie der Menschen'"(113). So einfach ist das! Kahls "aufgeklärter Atheismus"(114) hat ~~jedoch~~ wenig mit Aufklärung, Materialismus und Marxismus zu tun, obwohl er selbst "die wirklichen Wurzeln der säku-

---

1) Marx, 11a, 216 f.; 2) J.Kahl, Das Elend des Christentums - hierzu und zum Folgenden. Die Seitenzahlen stehen in Klammern;

laren Welt von heute" u.a. in der "Aufklärung mit ihren Folgeerscheinungen(Liberalismus, Marxismus)"(133) zu erkennen glaubt. Kahl kämpft einerseits gegen das Irrationale und Autoritäre eines Christentums, das es für ihn nicht gibt und nie gegeben hat. Er führt andererseits seinen Angriff gegen das Christentum in die Enge einer überholten, platonisierenden Gegenüberstellung "des Glaubens gegen das Denken" (132), über deren Dualismus Marx schon hinausgegangen war. Marx' Absichten gingen weiter und reichten tiefer. Er wollte nicht einfach den Menschen als das Subjekt seiner Handlungen einsetzen. Er hätte niemals die Dialektik der Geschichte auf eine so vereinfachende Formel bringen können, wie z.B. H.Wein: "Der Mensch setzt erstens das Maß, zweitens das Sein, drittens den Sinn. Das heißt, da ist kein Geist à part. Sondern alles ist in das Ganze des menschlichen Tatgeschicks einbezogen."[1] Die Anti-Theologie überwindet nicht den Dualismus, gegen den sie zum Angriff angetreten war, weil sie nur das Pendel ins gegenteilige Extrem ausschlagen läßt. Auch J.P.Satre wendet sich in seiner "Kritik der dialektischen Vernunft" gegen den "unglücklichen Versuch",die Dialektik über den menschlich machbaren Bereich hinaus auf eine außer dem Menschen und unabhängig von ihm existierende Natur auszudehnen.[5] Satres Existentialismus dient zwar nicht der polemischen Absicht einer Anti-Theologie. Aber auch für ihn ist der Marxismus, wie für R.Garaudy, "eine Philosophie der Tat"[2], die die Wirkungen eines außer-menschlichen Subjekts, und sei es ~~nur~~ die eines unabhängigen Geschichtsprozesses, von vornherein ausschließt. Alles, auch das "objektiv" Werdende der Marxschen Lehre, soll in die rest-lose Verfügungsgewalt der Menschen eingehen. R.Garaudy: "Der Mensch ist nicht Ausdruck einer a priori definierten Essenz; er ist nichts anderes als das, wozu ihn seine freie Tätigkeit macht oder wie es in der von Satre aufgenommenen Formulierung des Fichte-Schülers Lequier heißt: 'Handeln und im Handeln sich schaffen und nichts anderes sein als das, was man macht.' Das nennt Satre das 'erste Prinzip des Existentialismus'."[3] Vergessen ist der dialektische Entwicklungsprozeß in der Einheit mit der Materie, jener materialistische Monismus.[6]

Der religiöse Schein ersetze das wahre Mensch-sein, diesen Verdacht hegte Marx gegen die Religion. Sie täusche den Menschen über sein Nicht-Mensch-sein hinweg, als wenn er in ihr schon zu dem geworden wäre, was er in Wahrheit ist und darum auch werden kann. Die Religion "ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt"[4].

---

1) H.Wein, in: Club Voltaire III, 336;
2) R.Garaudy, Marxismus im 20.Jahrhundert, 72;
3) R.Garaudy, aaO, 73 f.; 4) Marx, 11a, 208;
5) J.P.Satre, Kritik der dialektischen Vernunft, 1.Band: Theorie der gesellschaftlichen Praxis; 6) vgl.S.93 ff. der Arbeit;

Die Philosophen der Tat und des Machbaren berufen sich zwar auf Marx, aber folgen ihm nur, soweit er bei ~~auf~~ Feuerbach steht und noch nicht über ihn hinausgewachsen ist. Marx: "Der Mensch, der in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels, wo er einen Übermenschen suchte, nur den Widerschein seiner selbst gefunden hat, wird nicht mehr geneigt sein, nur den Schein seiner selbst, nur den Unmenschen zu finden, wo er seine wahre Wirklichkeit sucht und suchen muß."[1] Der erste Schritt zur Selbstverwirklichung ist die Aufdeckung der Illusion, die den Menschen bisher sein Dasein nur erleiden ließ, anstatt ihn zur ~~iner~~ tatkräftigen Veränderung der Entfremdung zu veranlassen. "Die Religion ist nur nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt."[2] Der entfremdete Mensch muß sich zuerst als Schöpfer seiner gegenständlichen Welt, als Produzent seiner eigenen Entfremdung erkennen. Dann liegt es an ihm, seine Entfremdung aufzuheben. Aber er kann nur zum Herrn aller Dinge werden, indem er im Einklang mit den "objektiven" Entwicklungsgesetzen handelt. Er ist nur Geburtshelfer bei der Menschwerdung des Menschen. — Hier stocken die Philosophen der Tat und des Machbaren, weil sie allein dem menschlichen Handeln zuschreiben möchten, was der Mensch nicht fertigbringt, ohne die dialektische Wechselwirkung seines Handelns mit dem "objektiv" Werdenden zu beachten. Viele Neo-Marxisten sind zwar von Feuerbach zu Marx fortgeschritten, aber von da auf ihre eigene Philosophie übergesprungen.

"Die Abstraktion von aller Menschlichkeit, selbst von dem Schein der Menschlichkeit"[3] besteht nicht nur in dem Verlust der menschlichen Handlungsfreiheit. Sie besteht auch in der Entfremdung vom menschlichen Wesen. Marx hat davon eine Vorstellung, auch wenn er sie nicht systematisch vorträgt. Wenn er "in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze zusammengefaßt"[4] sieht, dann deutet die Schärfe seiner Kritik auf die Gewißheit eines wahren Mensch-seins, das zwar wahr, aber nicht wirklich ist. Er konnte das Positive auch in Übereinstimmung des Kommunismus mit den Lehren der englisch-französischen Materialisten feststellen, die er nach ~~eigenem~~ Gutdünken zitierte.[5] Der Mensch kommt also bei Marx nicht als unbeschriebenes Blatt zur Welt, auf dem die Kultur ihren Text schreibt. Er unterscheidet vielmehr zu allen Zeiten seines Lebens zwischen der "menschlichen Natur im allgemeinen" und der "in jeder Epoche historisch modifizierten Menschennatur".[6] Er trennt die wahre Menschen-Natur von der Quasi-Natur, die den entfremdeten Verhältnissen entspringt und nur den An-

---

1) Marx, 11a, 207; 2) aaO, 208; 3) Marx, 13a, 318 - die Unterstreichung ist von mir - F.H.; 4) Ebenda; 5) siehe S.85 ff. der Arbeit
6) Marx, Kapital I, 640, Anmerkung 63;

schein des Natürlichen hat. Sie ist zwar wirklich, aber nicht wahr. Sie ist "eine existierende Unwahrheit" - wie Marx einmal gut monistisch über Gott, den Souverän schreibt[1]. Dasselbe gilt für die eingangs zu dieser Arbeit genannten vier Aspekte der menschlichen Entfremdung:[2] (1) Im Kapital ist "alle natürliche und gesellschaftliche Bestimmtheit des Gegenstandes ausgelöscht". (2) Die menschliche Tätigkeit wird zu "einer sich ganz fremden, dem Mensshen und der Natur, daher dem Bewußtsein und der Lebensäußerung gleich fremden Tätigkeit". (3) Der Mensch ist damit auch sich und seiner Natur fremd geworden, weil er nur noch in der "abstrakten Existenz" des bloßen Arbeitsmenschen gesehen wird, der "täglich aus seinem erfüllten Nichts in das absolute Nichts....hinabstürzen kann". Schuld ist das unnatürliche Gewinnstreben und die darauf aufbauende Nationalökonomie. Sie übersieht die Gesellschaftlichkeit des Menschen und denkt nur an die Individualität. Sie streift alle Bestimmtheit von dem Individuum und fixiert es nur noch abstrakt als Kapitalisten oder als Arbeiter.[3] (4) Das hebt auch die zwischenmenschlichen Beziehungen auf. Das Kapital ist gleichgültig gegen die von ihm geschaffenen quasi-natürlichen, gesellschaftlichen Beziehungen. "Dieser Gegensatz (= zwischen der abstrakten Existenz des Menschen und dem von Menschen produzierten Kapital - F.H.) auf die Spitze getrieben, ist notwendig die Spitze, die Höhe und der Untergang des ganzen Verhältnisses." - Diese vier Aspekte der menschlichen Entfremdung, die immer wieder zusammenhängend oder einzeln ~~geführt und~~ dargestellt werden, verstehen sich nur auf dem Hintergrund einer für Marx möglichen, aber nicht vorhandenen Aufhebung der Entfremdung. Die mögliche Beseitigung der Entfremdung wird nicht nur praktisch durch die Quasi-Natur wirklicher, aber unwahrer Produktionsverhältnisse verhindert. Auch die Abstraktion von dem konkret Gegenständlichen des menschlichen Lebens ist ein Hindernis. Diese Abstraktion im Theoretischen unterstützt die Abstraktion im Praktischen. Sie erschwert das Erkennen einer gegenständlichen Entfremdung des Menschen, weil sie im Medium des Gedankens und der Ideen bleibt. Sie läßt darum gar nicht erst den Gedanken an einen möglicherweise unentfremdeten, gegenständlichen Menschen aufkommen. Sie denkt nicht in der Totalität des menschlichen Lebens, sondern bevorzugt ein theoretisches Gebiet. Das macht selbst den Materialismus eines Hobbes "menschenfeindlich, fleischlos"[4]. Für Marx aber ist der Mensch kein "abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen"[5] - oder gegen Feuerbach gewandt: "kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum"[6]. Feuerbach bleibt ~~schließlich durch~~

---

1) Marx, 9b, 230; vgl. zum monistischen Denken S.95 ff. der Arbeit;
2) Marx, 12a, 303 f. - hierzu und zum Folgenden; 3) Marx, 12a, 289;
4) Marx, 13a, 330; 5) Marx, 11a, 208; 6) Marx, 6.These über Feuerbach, 14a, 340;

~~Betrachtungsweise~~ "bei dem Abstraktum 'der Mensch' stehen"[1]. Marx erweitert später seinen Vorwurf, die Abstraktion vom gegenständlichen Menschen und seiner Welt erkenne weder seine Entfremdung noch seine mögliche Aufhebung der Entfremdung, zu einem Angriff auf "das Christentum, mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus usw."[2]. Hier habe die Abstraktion von der natürlichen und gesellschaftlichen Bestimmtheit "die entsprechende Religionsform" gefunden.

<u>Die allseitige Wiederherstellung des Menschlichen im Menschen</u> beruht für Marx auf der Tatsache einer verlustig gegangenen, aber wiederherstellbaren vollkommenen Menschlichkeit. Sie kann mit der durchgeführten Autonomie des modernen Menschen, nach einem Abbau des Gottesgedankens und seiner Surrogate,[3] nicht ausreichend erklärt werden. Die Emanzipation von der Religion ist zwar eine Vorbedingung,[4] aber auch nicht mehr. Mit dem Verlust des Menschen an die Religion ist die völlige Entfremdung des Menschen von seinem Mensch-sein noch nicht erfaßt. Dem "völligen Verlust des Menschen", wie er sich im Proletariat zeigt, aber entspricht die "völlige Wiedergewinnung des Menschen"[5]. Die allseitige und nicht nur die Religion betreffende Wiederherstellung des Menschlichen im Menschen bleibt das Ziel aller Überlegungen, auch wenn der Weg zu diesem Ziel verschieden ist: "In Frankreich ist die partielle Emanzipation der Grund der universellen. In Deutschland ist die universelle Emanzipation conditio sine qua non jeder partiellen."[6] Diese universelle Emanzipation geschieht nicht nur theoretisch, sondern sie ist faktisch in der Existenz des Proletariats schon vorhanden, was nur dialektisch verstanden werden kann.[7] Ökonomisch gesehen, geschieht "die vollständige Emanzipation aller menschlichen Sinne und Eigenschaften" durch die Aufhebung des Privateigentums.[8] Aber auch das ist nur ein Teilaspekt wie die nur-politische Befreiung. Die allseitige menschliche Emanzipation hebt im Unterschied zur nur-politischen den Gegensatz zwischen dem natürlichen und dem abstrakten Menschen auf. Marx beschreibt den emanzipierten Menschen mit dem Feuerbachschen Begriff des "Gattungswesens": "Erst wenn der Mensch seine 'forces propres' als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht."[9] Wiederherstellung des Menschen heißt also, die in die verschiedenen Teilgebiete entlassenen und dort verselbstständigten Kräfte wieder in den "wirklichen individuellen Menschen"[10]

----
1) Marx, 14a, 353; 2) Marx, Kapital I, 85; 3) J.Kahl, aaO, 113;
4) Marx, 10a, 174; 5) Marx, 11a, 223; 6) Marx, 11a, 222;
7) siehe S.57 ff. der Arbeit; 8) Marx, 12a, 240; 9) Marx, 10a, 199;
10) Ebenda;

zurückholen. Auf die von B.Bauer behandelte Judenfrage angewandt, folgt daraus: "Die gesellschaftliche Emanzipation des Juden ist die Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum."[1] Marx ist kein Anti-Semit. Woher sollte er auch! Er verlangt ebenso die "Verwandlung des pfäffischen Deutschen in Menschen"[2]. "Die Emanzipation des Deutschen ist die Emanzipation des Menschen."[3] Marx' positives ~~Mensche~~ Bild vom gesellschaftlichen Menschen kennt keine nationalen, rassischen, religiösen oder sonstigen Trennungen, die nur auf dem Boden der entfremdenden Produktionsverhältnisse existieren ~~können~~, in denen die Selbstsucht zum bewegenden Prinzip gemacht wird. Der gesellschaftliche Mensch wird die "Gattungsbande" nicht mehr zerreissen. Marx anerkennt, daß auch das Christentum alle Trennungen überbrückt. Aber es führt nicht zur gewünschten, endgültigen Gattungsgemeinschaft, sondern veräußerlicht nur "alle nationalen, natürlichen, sittlichen, theoretischen Verhältnisse" und löst "die Menschenwelt in eine Welt atomistischer, feindlich sich gegenüberstehenden Individuen" auf.[4] Marx traut also dem Christentum nicht die Welt-umspannende, Völker-verbindende Kraft des Evangeliums zu. Er beschuldigt im Gegenteil das Christentum einer weiterführenden Abstraktion von der natürlichen und gesellschaftlichen Bestimmtheit des Menschen.[5] Diese negative Einschätzung der bürgerlichen Welt und des Christentums steigert sich zu der Behauptung, beide zusammen würden die Entfremdung erst vollenden. Sobald die bürgerliche Welt christlich geworden ist, wird die Entfremdung noch nicht einmal durch die natürlichen und gesellschaftlichen Grenzen einer entfremdeten Welt aufgehalten, sondern kann sich ungehemmt entfalten. Sie kann unter dem Deckmantel der Christlichkeit "das eigennützige Bedürfnis an die Stelle dieser Gattungsbande setzen"[6]. Die Christlichkeit ist also nach den Beobachtungen Marxens nur ein Mittel zum Zweck der bürgerlichen Gesellschaft. Der Eigennutz der bürgerlichen Gesellschaft ist demnach stärker als der Zuspruch und Anspruch aus dem Evangelium. Unausgesprochen steht im Hintergrund die gute Meinung vom Menschen, der eigentlich nicht egoistisch ist und darum von seinem Einzeldasein zum "Menschen" emanzipiert werden kann. Diese Emanzipation vollzieht sich im dialektischen Wechsel von Theorie und Praxis, von Philosophie und Proletariat. Eine Seite liefert die materiellen, die andere die geistigen Waffen. "Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat."[7]

<u>Revolutionäre Theorie und revolutionäre Praxis</u> bedingen sich gegenseitig. Beiden gemeinsam ist das Revolutionäre und Bewegende. Hier gewinnt die Redewendung "radikal sein"[8] ihre umfassende und doppelte

---

1) Marx, 10a, 207; 2) Marx, 11a, 217; 3) aaO, 224; 4) Marx, 10a, 205 f.; 5) vgl.Marx, Kapital I,85 und S.107 dieser Arbeit;
6) Marx, 10a, 205 f.; 7) Marx 11a, 223 f.; 8) vgl Zitat auf S 103 der A

Bedeutung: (1) Die revolutionäre Theorie beginnt mit der "theoretischen Revolution. Sie ist in der Hauptsache das Werk Feuerbachs.[1] Sie bringt noch nicht die ganze Revolution, sondern leitet sie erst ein: "Die einzig praktisch mögliche Befreiung Deutschlands ist die Befreiung auf dem Standpunkt der Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt."[2] Der Mensch muß zu dem Werk seiner Selbstverwirklichung gestärkt werden. (2) Zugleich heißt "radikal sein", die tatsächlichen Vorausetzungen für die Entfremdung des Menschen abschaffen. "Die Forderung, die Illusion über einen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusion bedarf."[3] Das kritische Theoretisieren schafft noch keine neue Wirklichkeit, die verändernde Praxis muß der Theorie helfen und die Kritik tatkräftig fortsetzen. "Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie ad hominem demonstriert, und sie demonstriert ad hominem, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen...." [4] Hier schließt sich der Ring ~~von~~ revolutionärer Theorie und Praxis. - Das Revolutionierende und Bewegende in der Einheit von Theorie und Praxis aber ist nicht der ~~ungebundene~~ freie Willensentscheid des Menschen nach einem von ihm gesetzten Ideal, auch nicht eine erdachte sinn- und grundlose Übereinstimmung von Theorie und Praxis, sondern nach Marx ein Drittes, das nicht für sich ~~besteht~~, sondern ~~sich~~ in dialektischer Wechselwirkung mit der einander bedingenden Theorie-Praxis steht: die dialektische Einheit der Materie. In der Einheit mit ihr wächst die Theorie an der Praxis und die Praxis an der Theorie. Obwohl Marx nicht auf eine positive Vorstellung vom Menschen verzichten kann, wenn er dessen Entfremdung beseitigen will, so gewinnt dieses Menschenbild doch erst bei zunehmender Selbstverwirklichung des Menschen schärfere Konturen. Genau so ~~aber~~ geht es der revolutionären Praxis: Je deutlicher und gegenständlicher die Theorie die Entfremdung ausspricht und den wahren Menschen darstellt, desto gezielter und bewußter arbeitet die Welt-verändernde[5] Praxis. - Was J.Habermas zur Schlüsselthese erhebt,[6] nämlich die Selbstaufhebung der Philosophie durch ihre Verwirklichung,[7] bleibt Theorie, solange dieser Satz nicht auf dem realen Hintergrund des Gesellschaftlichen gesehen und praktiziert wird. "Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philo-

---

1) Marx, 12a, 227; 2) Marx, 11a, 223; 3) aaO, 2o8; 4) aaO, 216;
5) Marx, 11.These gegen Feuerbach, 14a, 341; 6) J.Habermas, Theorie und Praxis, 278 - vgl.S.16 f. und 43 ff. der Arbeit; 7) Marx, 11a, 225;

sophie."[1] Im Proletariat zeigt sich die größte Armut des Menschen, aber ~~zugleich~~ auch der werdende Reichtum seines Wesens.

Die "absolute Armut" des "menschlichen Wesens" verdrängt "alle physischen und geistigen Sinne" und setzt an ihre Stelle einzig und allein den "Sinn des Habens".[2] "Alle Leidenschaft und alle Tätigkeit muß also untergehen in der Habsucht."[3] Der Pauperismus nach Marx wird oft verkürzt dargestellt, als handle es sich um eine physische Verelendung und materielle Verarmung, die in der heutigen Überfluß-Gesellschaft überwunden sei. Die Verarmung des Menschen umgreift auch seine geistige und psychische Verkümmerung und deutet darum auf eine totale Entwurzelung des Menschen. W.Hofmann: "In der Entfremdungstheorie, die von einer großen Bedeutung für die spätere Soziologie geworden ist, findet man den letzten philosophischen und humanitären Kern der Marxschen Gesellschaftskritik. Die Theorie des Elends ist bei Marx weit weniger 'materialistisch', als seine Gegner angenommen haben."[4] Was Marx ~~im einzelnen~~ an Entfremdungserscheinungen aufführt, könnte man mit seinen eigenen Worten ~~dahingehend~~ zusammenfassen: "Mit der Verwertung der Sachenwelt nimmt die Entwertung der Menschenwelt in direktem Verhältnis zu." Die Armut kann also nicht in Geld gemessen werden, obwohl das Absinken bis an den äußersten Rand des Existenz-Minimums, bis "auf den notwendigsten und jämmerlichsten Unterhalt des physischen Lebens"[5], auch eine Entmenschlichung darstellt. Die Verarmung des menschlichen Wesens aber zeigt sich schon in dem Verlangen nach Geld - "das wahre, von der Nationalökonomie produzierte Bedürfnis" - , das "alles Wesen auf seine Abstraktion reduziert". "Der Mensch wird um so ärmer als Mensch, er bedarf um so mehr des Geldes."[6] "Alles was dir der Nationalökonom an Leben nimmt und an Menschheit, das alles ersetzt er dir in Geld und Reichtum und alles das, was du nicht kannst, das kann dein Geld."[7] Selbst wenn der Lebensstandard für alle gehoben würde, bliebe die von Marx gemeinte Armut des Menschen ~~dennoch~~. Das liegt an dem "System der Lohnarbeit, ein System der Sklaverei....,ob nun der Arbeiter bessere oder schlechtere Zahlung empfange"[8]. "Der Arbeiter wird um so ärmer, je mehr Reichtum er produziert, je mehr seine Produktion an Macht und Umfang zunimmt. Der Arbeiter wird um so wohlfeilere Ware, je mehr Waren er schafft."[9] Was an naturwüchsigen Verhältnissen noch da war, so fragwürdig sie auch gewesen sein mögen, wird in "Geldverhältnisse" aufgelöst.[10] Dieses Geld, ganz gleich wieviel man davon besitzt, verkehrt nicht nur die Welt, sondern "ist....also die verkehrte Welt, die Verwechslung und Vertauschung

---

1) Marx, 11a, 224; 2) Marx, 12a, 240; 3) aaO, 258;
4) W.Hofmann, in: Folgen einer Theorie, 43; 5) Marx, 12a, 257;
6) aaO, 254 f.; 7) aaO, 258; 8) Marx, 22d, Band II, 21;
9) Marx, 12c, 511; 10) Marx, 14a, 391.

aller natürlichen und menschlichen Qualitäten"[1]. Marx betont, man könne die Verkehrtheit der Welt und den Wesensverderb des Menschen nicht erkennen, solange man beide getrennt behandle: "Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind."[2] Wer die Industrie und ihre Geschichte als "das aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenskräfte, die sinnlich vorliegende menschliche Psychologie" lesen will, muß das Wesen des Menschen bei dem tatsächlich Vorhandenen mitsehen. Die Industrie ist "bisher nicht im Zusammenhang mit dem Wesen des Menschen, sondern immer nur in einer äusseren Nützlichkeitsbeziehung gefaßt" worden, kritisiert Marx[3]. Sieht man aber beides zusammen, dann ergeben sich genügend Hinweise auf die Armut des Menschen in den wiederholt genannten vier Aspekten der Entfremdung: (1) Führt man die menschliche Welt und die Verhältnisse auf den Menschen selbst zurück, wie es für die allseitige Emanzipation gefordert wird,[4] dann entdeckt man bald die Verkehrtheit der Welt: "Das Subjekt ist die Sache und das Prädikat der Mensch. Der Wille wird zum Eigentum des Eigentums."[5] Das Mittel, das mir zum Gebrauch dienen sollte, ist zum Selbstzweck geworden.[6] Das Produkt wird nicht mehr durch den Produzenten, sondern durch das Geld vermittelt. Er produziert keinen Gebrauchswert sondern einen Tauschwert: "In ihrer Wertgestalt streift die Ware jede Spur ihres naturwüchsigen Gebrauchswerts und der besonderen nützlichen Arbeit ab."[7] - (2) Die menschliche Lebenstätigkeit, jene Selbstbestätigung wird "auf die abstrakteste mechanische Arbeit reduziert"[8]. Der Mensch führt nur noch Teilfunktionen aus, die "ihn selbst überflüssig zu machen drohen"; die moderne Produktionsweise ist ein "ununterbrochenes Opferfest der Arbeiterklasse".[9] "Alle Mittel zur Entwicklung der Produktion schlagen um in Beherrschungs- und Exploitationsmittel des Produzenten, verstümmeln den Arbeiter in einen Teilmenschen, entwürdigen ihn zum Anhängsel der Maschine, vernichten mit der Qual seiner Arbeit ihren Inhalt, entfremden ihm die geistigen Potenzen des Arbeitsprozesses."[10] - (3) Das Geld ist in jeder Weise das Band geworden, "das mich an das menschliche Leben, das mir die Gesellschaft, das mich mit der Natur und den Menschen verbindet....... das Band aller Bande"[11]. Nicht der Mensch oder die Natur oder Gott ist für mich das Höchste, das Geld "ist die sichtbare Gottheit"[12]. Alles hat seine ursprüngliche Natur verloren und ist zur Ware geworden, auch der Mensch.[13] Marx führt den Kapitalgewinn nicht auf eine

---

1) Marx, 12a, 301; 2) Marx, 11a, 208; 3) Marx, 12a, 243;
4) Marx, 10a, 199; 5) Marx, 9a, 127; 6) Marx, 12a, 266;
7) Marx, Kapital I, 114; 8) Marx, 12a, 257; 9) Marx, Kapital I, 513;
10) Marx, Kapital I, 680; 11) Marx, 12a, 299; 12) Ebenda;
13) Marx, 12c, 511; 12a, 302 f.; Kapital I, 174 ff.;

Übervorteilung des Konsumenten zurück, "sondern die wechselseitige Übervorteilung von Kapitalist und Arbeiter sind das normale Verhältnis"[1]. Sie geschieht durch eine rücksichtlose Ausbeutung, durch den "Raub aller normalen Arbeits- und Lebensbedingungen"[2] und durch eine "Verschwendung am Leben und der Gesundheit des Arbeiters"[3]. Der unter dem Rentabilitätszwang stehende moderne Arbeitsprozeß bedingt außerdem die geistige "Verkrüppelung des individuellen Arbeiters" und seine "moralische Verkümmrung"[4], seine "Verwandlung in den selbstbewußten Zubehör einer Teilmaschine"[5], seine "intellektuelle Verödung"[6], und das alles auf Kosten der "Unterdrückung einer Welt von produktiven Trieben und Anlagen"[7]. Auch wo der Mensch als Konsument auftritt, wird er seiner eigenen Natur und der Natur seiner Lebensmittel entfremdet. Neue Bedürfnisse werden geschaffen, "um ihn zu einem neuen Opfer zu zwingen, um ihn in eine neue Abhängigkeit zu versetzen und ihn zu einer neuen Weise des Genusses und damit des ökonomischen Ruins zu verleiten"[8]. Sein Menschsein und seine natürlichen Bedürfnisse werden nicht befriedigt, sondern nur der Egoismus gezüchtet und das Verlangen nach einem Vorteil vor anderen angesprochen,[9] was am Ende doch zu seiner Übervorteilung führt. "Die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol ist also zugleich Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Brutalisierung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol."[10] Die Mittellosigkeit ist, gemessen an diesen Entfremdungserscheinungen, der geringste Teil seiner Verarmung. Sie ist nur eine relative, ~~aber nich~~ keine "absolute Armut", wie Marx die Entfremdung des Menschen sieht. — (4) Wo die personengebundenen Verhältnisse durch sachgebundene ersetzt werden, geht schließlich auch der zwischenmenschliche Kontakt verloren. Die Menschen sind nur noch füreinander da, "insofern sie sich wechselseitig zum Mittel werden"[11]. Kapitalist und Arbeiter stehen sich auf dem "Arbeitsmarkt" "als ebenbürtige Warenbesitzer"[12] gegenüber. Für den Arbeiter wird dieses Verhältnis zum Kapitalisten und die damit gegebene Beziehung zu seiner eigenen Arbeit "unerträglich".[13] - Der Mensch hat seine Würde als freier und schöpferischer Herr der Welt verloren. Marx beschreibt die "absolute Armut" des Menschen gelegentlich als den "vollständigen Sieg des Privateigentums über alle dem Schein nach noch menschlichen Qualitäten desselben und die völlige Unterjochung des Privateigentümers unter das Wesen des Privateigentums - die Arbeit"[14].

Der "ganze Reichtum des menschlichen und natürlichen Wesens"[15] ist schon verborgen vorhanden, aber (seine Verwirklichung) liegt noch in der Zukunft. Um die-

---

1) Marx, 12a, 303 f.; 2) Marx, Kapital I, 494; 3) Kapital III, 106;
4) Kapital I, 383; 5) aaO, 509; 6) aaO, 419; 7) aaO, 378;
8) Marx, 12a, 254; 9) aaO, 290; 10) Marx, Kapital I, 680;
11) Marx, 12a, 288 f.; 12) Marx, Kapital I, 175; 13) Marx, 14a, 391;
14) Marx, 12a, 268; 15) aaO, 243;

sen Schatz zu heben, muß der Mensch erst seinen "menschlichen Sinn" entwickeln. Das ist eine"Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte", die noch nicht abgeschlossen ist, sondern von Generation zu Generation für die werdende Gesellschaft ~~weitergetragen~~ fortgesetzt werden muß: "So produziert die gewordene Gesellschaft in diesem ganzen Reichtum seines Wesens, den reichen all- und tiefsinnigen Menschen als ihre stete Wirklichkeit."[1] Der Mensch wird seinen "inneren Reichtum" bei dem dialektischen Umschlag aus der äußersten Armut in die Vollendung seines menschlichen Wesens"aus sich heraus gebären".[2] Marx entwickelt besonders in seinen Pariser Manuskripten Hegelsche Denkbegriffe aus der "Phänomenologie des Geistes" in Feuerbachscher Terminologie. Er gelangt zu einem Entfremdungsbegriff, den er als Reslutat menschlicher Arbeit begreift. Er verfolgt den Weg des Menschen - von dessen Selbsterschaffung in einer geschichtlich-gesellschaftlichen Menschenwelt über den totalen Verlust des menschlichen Wesens in der Entfremdung bis zur Wiederaneignung seines ursprünglichen, natürlichen Wesens. Die selbstverschuldete Entfremdung gehört nicht zu dem ursprünglich Menschlichen. Sie ist als Störung und Pervertierung des wahren Menschseins dazugekommen. Sie wird von den Menschen nicht erkannt, weil sie sich zu einer zweiten Natur verfestigt hat. Beispiel für die Unbekümmertheit des Menschen in der Entfremdung geben für Marx auch die Nationalökonomen Ricardo und Mill: Sie gehen bewußt weiter in der Entfremdung des Menschen, weil sie das Prinzip der Entfremdung oder der "Zerrissenheit" für das normale halten. "Indem sie das Privateigentum in seiner tätigen Gestalt zum Subjekt machen, also zugleich den Menschen zum Wesen und zugleich den Menschen als ein Unwesen zum Wesen machen, so entspricht der Widerspruch der Wirklichkeit vollständig dem widerspruchsvollen Wesen, das sie als Prinzip erkannt haben."[3] Für Marx spricht die Nationalökonomie selb~~er~~ die Gesetze der entfremdeten Arbeit aus, die den Menschen (1) von seinem Produkt, (2) von seiner Arbeit, (3) von sich selbst und seiner natürlichen Umwelt und (4) von seinen Mitmenschen entfremdet. Der Mensch in seinen "anthropologischen Bestimmungen" und in seinen "wahrhaft ontologischen Wesens-(Natur-)Bejahungen"[4] steht nicht in der Trennung von dem, was ursprünglich zusammengehört. Alles dient ihm und ist für ihn da, und er steht "über den Dingen". Das gilt erst recht für das Privateigentum an Sachen: "Der Sinn des Privateigentums - losgelöst von seiner Entfremdung - ist das Dasein der wesentlichen Gegenstände für den Menschen, sowohl als Gegenstand des Genusses, wie der Tätigkeit."[5] - Marx hält diesen Gedanken auch später ~~noch~~ bei. Er schildert z.B. in

---

1) Marx, 12a, 242 f.; 2) aaO, 240; 3) aaO, 229 f.; 4) aaO, 296;
5) Ebenda;

den "Grundrissen" den Prozeß, welcher der kapitalistischen Produktion und der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals vorausgeht.[1] Marx entwickelt auch hier den ganzen Reichtum des menschlichen Wesens. Der Mensch ist in dieser natürlichen Unmittelbarkeit noch der Eigentümer seines Produkts, seiner Arbeit und der dazu gehörigen Arbeitsmittel, seiner selbst und der ihn umgebenden Natur, seiner Mitmenschlichkeit. Diese Schilderung des menschlichen Reichtums hebt sich deutlich von den später zu beobachtenden vier Aspekten der Entfremdung ab: (1) In den beiden Formen des freien kleinen und des gemeinschaftlichen Grundeigentums ist der Zweck der Arbeit noch nicht die Wertschöpfung, sondern die Herstellung von Gebrauchsgütern nach dem Maß der natürlichen Bedürfnisse. Die Surplusarbeit gehört dem einzelnen oder der "höhern Gemeinschaft". Sie dient dem Austausch gegen andere Surplusprodukte, um damit allgemeine oder individuelle Bedürfnisse zu befriedigen, die mit der eigenen Produktion nicht befriedigt werden. (2) Der Mensch genießt noch "die natürliche Einheit der Arbeit mit ihren sachlichen Voraussetzungen". Die Menschen "verhalten sich naiv" zum Allgemeingut der Erde. Sie ist "das große Laboratorium, das Arsenal, das sowohl das Arbeitsmittel liefert, wie den Sitz, die Basis des Gemeinwesens".
(3) Wie der Mensch noch ein ungestörtes Verhältnis zu seinen Arbeitsprodukten und zu seiner Arbeit genießt, so auch zu sich selbst und zu seiner Natur. Er ist noch nicht theoretisch und praktisch seiner Menschlichkeit beraubt und zum Nur-Arbeiter oder zum Kapitalisten abstrahiert worden. "Das Individuum verhält sich zu sich selbst als Eigentümer, als Herr der Bedingungen seiner Wirklichkeit." (4) Folglich hat er auch ein personengebundenes und nicht sachgebundenes Verhältnis zu seinen Mitmenschen. Er "verhält sich zu den andren als Miteigentümern, ebensoviele Inkarnationen des Gemeineigentums, oder als selbständigen Eigentümern neben ihm, selbständigen Privateigentümern".
— In dieser Werteordnung der Sachen und Personen liegt für Marx der "ganze Reichtum des menschlichen und natürlichen Wesens"[2] beschlossen. Wie die Armut des Menschen sich nicht nur in der Mittellosigkeit zeigt so auch sein Reichtum nicht nur in dem Überfluß eines gehobenen Lebensstandards. Armut und Reichtum des Menschen haben für Marx einen tieferen Grund. - Auch das Zeugnis der Schrift führt über das Vordergründige des Nur-Materiellen hinaus zu einer höheren Bewertung des Menschlichen im Menschen: "Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne, und nähme doch Schaden an seiner Seele? Oder was kann der Mensch geben, damit er seine Seele wieder löse?"(Matthäusevangelium 16,26). Hier wie bei Marx wird ~~das~~ Wesentliches von Unwesentlichem unterschieden, wenn auch auf zwei ganz verschiedenen Ebenen.

---

1) Marx, Grundrisse, 375 ff. - hierzu und zum Folgenden;
2) Marx, 12a, 243;

Die "Reintegration oder Rückkehr des Menschen in sich als Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung"[1] wird von Marx im Zusammenhang einer allgemeinen dialektischen Bewegung dargestellt. Die Entfremdung ist für ihn kein sittlicher Abfall von einem ursprünglich Guten, sondern die Aufspaltung und Zersplitterung einer ursprünglichen und darum ~~auch~~ am Ende der Geschichte wieder zusammenkommenden Einheit. Marx gibt seine materialistisch-monistische Denkweise zu erkennen, indem er die Aufhebung der Entfremdung als ein Wieder-Zusammenführen der "nur besonderen Weisen der Produktion" schildert, die sich in der Entfremdung aus der Einheit gelöst hatten und einander fremd geworden waren. "Die positive Aufhebung des Privateigentums als die Aneignung des menschlichen Lebens, ist daher die positive Aufhebung aller Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat etc. in sein menschliches, d.h. gesellschaftliches Dasein.[2]" Der Mensch "verhält sich" wieder zu seinen Produkten, zu seiner Arbeit, zu sich selbst und zu seinen Mitmenschen. Er gewinnt bei allem wieder eine der Sache oder der Person angemessene Handlungsweise. Die Veränderungen in der dialektischen Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt verlaufen nun wieder ungestört evolutionär, nicht mehr revolutionär in qualitativen Sprüngen. Marx beschreibt den gleichbleibenden "wirklichen Prozeß der Aneignung": "In dem Akt der Reproduktion selbst ändern sich nicht nur die objektiven Bedingungen,....,sondern die Produzenten ändern sich, indem sie neue Qualitäten aus sich heraussetzen, sich selbst durch die Produktion entwickeln, umgestalten, neue Kräfte und neue Vorstellungen bilden, neue Verkehrsweisen, neue Bedürfnisse und neue Sprache."[3] Diesen Gedanken, den Menschen aus seiner Vergegenständlichung zu deuten und ihn als ein Werk seiner Arbeit zu begreifen, hat Marx von Hegel. ~~bernommen~~ Auffallend ist ~~allein~~ schon die Verwendung Hegelscher Kategorien wie Entäusserung, Vergegenständlichung, Entfremdung und Wiederaneignung oder Aufhebung der Entfremdung. Marx deutet die Entwicklungsgeschichte des Menschen als einen Selbsterzeugungsakt, vergleichbar dem Selbsterzeugungsakt des Hegelschen absoluten Geistes, der auf dem Wege über seine Selbstentäußerung, Entfremdung und Aufhebung der Entfremdung von einem bloßen "an sich" zum ~~absoluten xxx Wissen des~~ "an und für sich" gelangt. Der Geist durchläuft dabei die drei Stufen des Wissens: des Bewußtseins, des Selbstbewußtseins und der Vernunft. Indem er von einer Stufe zur anderen aufsteigt, nimmt er die vorausgegangene Stufe als eine auf der nächst höher gelegenen ~~Stufe~~ "aufgehobene" in sich auf. Er kommt in diesem

---

1) Marx, 12a, 235; 2) aaO, 236; 3) Marx, Grundrisse, 394;

Entwicklungsprozeß zu einem Wissen von sich selbst in der vernünftigen Einheit mit dem Ganzen. Marx stellt zunächst Hegel wieder auf die Füße und tauscht die "verkehrten" Subjekte und Prädikate gegeneinander aus. Er verhindert dadurch eine Abstraktion vom wirklichen Menschen, die "den ganzen Menschen auf eine nur imaginäre Weise befriedigt"[1]. Er kann ~~durch diese Verdrehung und~~ durch den Austausch des Subjekts "Geist" gegen das Prädikat "Mensch" die Hegelschen Denkbegriffe in seine Ontologie vom Menschen einbauen, ohne ~~dabei~~ dem philosophischen Idealismus zu verfallen: "Das Große an der Hegelschen Phänomenologie und ihrem Endresultat - der Dialektik, der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip - ist also, einmal daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung, und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift."[2] Diese Korrektur am Hegelschen Denken betont zunächst den Wert des Subjekts Mensch, was nicht heißen soll , daß Marx die von der Materie ausgehende geschichtliche Bewegung[3] übersieht. ~~also~~ Marx sagt von dem Werdeprozeß des Kommunismus als der gesellschaftlichen Form des menschlichen Lebens: "Die ganze Bewegung der Geschichte ist daher, wie sein wirklicher Zeugungsakt - der Geburtsakt seines empirischen Daseins - so auch für sein denkendes Bewußtsein die begriffene und gewußte Bewegung seines Werdens." M.Marković: "Diese dialektische Struktur des menschlichen Denkens und Handelns setzt das Bestehen einer isomorphen Struktur des materiellen Wesens voraus(der Natur, des objektiven Gesellschaftslebens, unseres eigenen Körpers). Ohne diesen Isomorphismus könnte unsere Aktion nicht gut organisiert und effektiv werden, ohne ihn wäre unser Denken nicht in der Lage, die wirklichen Bedingungen zu bestimmen und die wirklichen Folgen unserer Aktion vorauszusehen."[4] F.Engels besteht auf der "Offenbarung der Geschichte".[5] Er möchte ihr nicht, wie die Christen, durch die Überordnung einer "Geschichte des Reiches Gottes" "alle innere Wesenhaftigkeit absprechen". "Wir reklamieren den Inhalt der Geschichte; aber wir sehen in der Geschichte nicht die Offenbarung 'Gottes', sondern des Menschen, und nur des Menschen."

<u>Der Prozeß des "Fürsichwerdens des Menschen"</u> wird von Marx in Analogie zu dem Begriff der Geschichte in Hegels Phänomenologie materialistisch gedeutet. Marx denkt dabei nicht ausschließlich anthropozentrisch, obwohl er anfänglich das menschliche Bewußtsein vor dem mate-

---

1) Marx, 11a, 215 f.; 2) Marx, 12a, 269; 3) vgl.S.93 ff. der Arbeit;
4) M.Marković, Dialektik der Praxis, 52;
5) F.Engels, Die Lage Englands, in: c, 545;

riellen Sein wertet[1] und erst später zu einer strengeren materialistischen Geschichtsauffassung kommt[2]. Der Mensch ist jedenfalls in einen Prozeß des Fürsichwerdens hineingeworfen, wie der absolute Geist nach seiner Entäußerung aus dem An-sich-sein "für sich" werden muß. "Die Arbeit ist das Fürsichwerden des Menschen innerhalb der Entäusserung oder als entäusserter Mensch."[3] - (1) Die "unnatürliche Einfachheit des armen und bedürfnislosen Menschen, der nicht über das Privateigentum hinaus, sondern noch nicht einmal bei demselben angelangt ist"[4], entspricht dem Stadium des noch nicht entäusserten Geistes, der noch bei sich selbst, noch "an sich" ist."Das wirkliche, tätige Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen, als der Betätigung seiner als eines wirklichen Gattungswesens" schafft "alle seine Gattungskräfte" aus sich heraus.[5] Das Stadium vor der Entäußerung in der Selbstbetätigung des Menschen ist unauffindbar, weil vor-geschichtlich. Die Geschichte beginnt damit, daß der Mensch, selber ein Stück Natur, durch seine Betätigung anschauliche Gegenstände schafft. "Das gegenständliche Wesen wirkt gegenständlich und es würde nicht gegenständlich wirken, wenn nicht das Gegenständliche in seiner Wesensbestimmung läge. Es schafft, setzt nur Gegenstände, weil es durch die Gegenstände gesetzt ist, weil es von Haus aus Natur ist."[6] Hier zeigt sich bereits die materialistische Verankerung des dialektischen Selbsterzeugungsaktes des Menschen. Es handelt sich nicht um eine in sich ruhende, vollkommene "Idee", die sich auf unerklärliche Weise selbst in die Natur entläßt. Marx überwindet durch seinen Ansatz diesen wunden Punkt des Hegelschen Panlogismus. - (2) Das Objekt seiner Arbeit, das der Mensch aus sich herausschafft, indem er es der Natur abzwingt, veranschaulicht also sein gegenständliches Wesen. Der Mensch erfährt die von ihm geschaffene gegenständliche Welt als eine ihm fremde und feindlich gegenüberstehende. Der "rohe und gedankenlose Kommunismus"[7] versteht den Gegensatz von Eigentum und Eigentumslosigkeit noch nicht als den tätigen Gegensatz von Arbeit und Kapital. Er versteht sich selbst und seine Entfremdung noch nicht. Er sieht nur das Privateigentum und möchte es aufheben. Wollte man bei dem stehen bleiben, was dieser primitive Kommunismus verlangt, wäre es eine undurchführbare "abstrakte Negation der ganzen Welt, der Bildung und der Zivilisation"[8]. Dieses frühe Stadium der menschlichen Selbstverwirklichung entspricht der noch unentwickelten Hegelschen Wissensstufe des Bewußtseins. Der Geist erfährt bewußt seine Umwelt, in die er sich entäusserte. Er lernt sie kennen. Der Gegenstand wird geistig erfaßt. Er wird zu einem

---

1)K.E.Bockmühl, Leiblichkeit und Gesellschaft, 253 ff.;
2) A.Schmidt, in: Folgen einer Theorie, 111 ff.; 3) Marx, 12a, 270;
4) Marx, 12a, 234; 5) aaO, 269; 6) aaO, 273; 7) aaO, 233;
8) Marx, 12a, 234;

Gewußten. – (3) Auf der nächsten Stufe des geschichtlichen Werdens kommt der Mensch zu einem Wissen von sich selbst, indem er das verborgene, aber in seiner Natur bereits angelegte Gattungswesen aus sich herausarbeitet. Er entdeckt in dem von ihm Geschaffenen seine Selbstdarstellung. Er erfährt nun als ein "bewußtes Gattungswesen" in der Entfremdung ~~als~~ sein eigenes Werk. Er erkennt in dem gegenständlichen Produkt seiner Arbeit seine Gegenständlichkeit: "Sein gegenständliches Produkt bestätigt nur seine gegenständliche Tätigkeit, seine Tätigkeit als die Tätigkeit eines gegenständlichen natürlichen Wesens."[1] Die Gleichung Naturalismus=Humanismus[2] besagt für Marx das Gleiche. Marx unterscheidet sich mit dieser Gleichung sowohl vom Idealismus als auch von dem damals bekannten Materialismus, um beide in einer "Wahrheit" zu vereinen.[3] Dieses Stadium der bewußten Selbstverwirklichung des Menschen, mit den Wissensstufen des Hegelschen Geistes verglichen, käme der zweiten Wissensstufe bei Hegel, dem Selbstbewußtsein gleich: Der Geist überwindet die Fremdheit der gegenständlichen Welt, indem er sie als sein eigenes Anderes begreift. Er erkennt die Notwendigkeit der fremden, oft sogar feindlichen Positivität, die er auf dem Weg zur Selbsterkenntnis durchlaufen muß. Er gelangt, gerade durch die Gegenüberstellung von Eigenem und seinem eigenen Anderen, zu sich selbst. Er durchschaut die Wirklichkeit als das Produkt seiner ~~eigenen~~ Entäusserung. – (4) Auf der Endstufe des Entwicklungsprozesses möchte der Mensch zu einem positiven "Selbstgenuß" kommen. Er möchte sich das Entäußerte als seine "menschliche Wirklichkeit" wiederaneignen.[4] Er ist schließlich im Unterschied zu dem Nur-Natürlichen auch ~~ein~~ menschliches Wesen, das "für sich" werden möchte: "Aber der Mensch ist nicht nur Naturwesen, sondern auch menschliches Naturwesen: d.h. für sich selbst seiendes Wesen, darum Gattungswesen, als welches er sich sowohl in seinem Sein als in seinem Wissen bestätigen und betätigen muß..... Die Geschichte ist die wahre Naturgeschichte des Menschen."[5] Der Mensch formt nicht nur die Natur zu einer für ihn gegenständlichen Welt, indem er ihr zu ihrer eigentlichen Bestimmung verhilft. Er hat auch das Bedürfnis, den Gegenstand in sich aufzunehmen. "Der Hunger," so verdeutlicht Marx das an einem Beispiel, "ist das gegenständliche Bedürfnis eines Leibes nach einem außer ihm seienden, zu seiner Integrierung und Wesensäußerung unentbehrlichen Gegenstand."[6] Das "positive Wesen des Privateigentums"[7] – d.h. das "individuelle Eigentum" im Unterschied zum kapitalistischen "Privateigentum"[8] – besteht darin, daß "wesentliche Gegenstände für den Menschen, sowohl als Gegenstände des Genusses wie der Tätigkeit" da sind. Der zu sich findende Mensch

---

1) Marx, 12a, 273; 2) aaO, 235 und 237; 3) aaO, 273; 4) aaO, 240; 5) aaO, 275; 6) aaO, 274; 7) aaO, 235; 8) vgl. auch E. Thier, Das Menschenbild des jungen Marx, 32;

bemächtigt sich ~~aber~~ seines gegenständlichen Wesens, indem er zugleich "die Rückkehr des Gegenstandes in das Selbst"[1] betreibt. Dieses ~~hältnis~~ gilt auch umgekehrt, sodaß sich der Subjekt-Objekt-Mechanismus in ein wechselseitiges dialektisches Verhältnis auflöst und das Getrennte wieder vereinigt. Die materialistisch gedeutete Geschichte findet zu der in einem unauffindbaren Ursprung angelegten Einheit der dialektischen Bewegung zurück. Dieses Stadium der Geschichte ist vergleichbar mit der dritten Wissenstufe bei Hegel, der Vernunft. Der Prozeß, in dem das Wissen als absolutes Wissen sich selbst verwirklicht, hat sein Ziel erreicht. Der "an sich" seiende absolute Geist, der nach seiner Entäusserung "für sich" werden mußte, ist "an und für sich" geworden.

<u>Die Störung im Prozeß des Fürsichwerdens des Menschen</u> tritt bei Marx nicht schon mit der Vergegenständlichung des Menschen im Produkt seiner Selbstbetätigung auf. Die Entäusserung des Menschen in einem von ihm geschaffenen Gegenstand ist noch keine Entfremdung. Von (Entfremdung) kann erst gesprochen werden, sobald das im Arbeitsprodukt vergegenständlichte Wesen des Menschen einem anderen gehört. Das Produkt seiner Arbeit verselbständigt sich als das Privateigentum eines anderen. Es tritt dem Produzenten mit einmal fremd gegenüber. Die gleichgültige Fremdheit steigert sich mit zunehmender Arbeitsteilung zur ~~iner~~ feindlichen Fremdbestimmtheit. Anstatt sich selbst in seiner Vergegenständlichung anschauen zu können, muß der Produzent merken, das Produkt hat sein menschliches Wesen als Gebrauchswert für den Menschen abgelegt und ein fremdes Wesen als Tauschwert, als Geldwert angenommen. Anstatt sein Wesen zu entäussern, hat er es veräussert und damit unwiederbringlich verloren. Das macht die Aneignung des Gegenstandes als einer "menschlichen Wirklichkeit"[2] unmöglich. Die Entäusserung ist zur Entfremdung geworden. Die materielle Einheit des dialektischen Werdens ist aufgelöst. Zerrissenheit und Aufspaltung treiben sowohl die Entmenschung als auch die Entmaterialisierung ins Unerträgliche voran. E.Fromm behauptet gegen D.Bell, daß Marx auch in seinen Spätschriften den Gedanken der menschlichen Selbstverwirklichung beibehalten hat.[3] Der Prozeß des Fürsichwerdens des Menschen wird zwar durch den Verlust des Menschlichen in den verschiedenen Bewußtseinsformen und Existenzweisen aufgehalten, aber treibt zugleich darüber hinaus zu seiner Vollendung. Damit wird ~~ebenso~~ die Trennung zwischen einem ~~überwiegend~~ philosophischen und einem ökonomisch-soziologischen Marx zurückgewiesen. Marx ist auch als Revolutionär und Ökonom Humanist geblieben.[4] Er

---

1) Marx, 12a, 271 und 272; 2) aaO, 240;
3) E.Fromm, Das Menschenbild bei Marx, 76 ff.; - vgl. S. 13 (u. 111 ff.) der Arbeit;
4) K.Hager, in: Die philosophische Lehre von Karl Marx und ihre aktuelle Bedeutung, 28 (Hauptreferat des philosophischen Kongresses der DDR 1962)

sieht die Steigerung der antagonistischen Gegensätze bis zum dialektischen Umschlag nicht nur in einem ökonomischen und politischen Gegensatz, sondern mehr noch in der "innren" Verarmung. Der Mensch setzt immer mehr aus sich heraus in eine fremde und sogar feindliche, gegenständliche Welt. Er verausgabt sich dabei und verliert seine Menschsein ~~lichkeit~~ an eine Welt, die ihm sein menschliches Wesen nicht wiederspiegelt, geschweige denn zurückgibt. "Es ist ebenso in der Religion. Je mehr der Mensch in Gott setzt, je weniger behält er in sich selbst."[1] - Marx hält diesen Vergleich für angebracht, weil er als Materialist die Wechselwirkungen Gott - Mensch dualistisch, dagegen die von ~~Einheit~~ Welt - Mensch, Materie - Mensch oder Natur - Mensch ~~gen nur~~ monistisch sieht. Die Störung in dem Prozeß des Fürsichwerdens des Menschen beurteilt Marx als künstlich erzeugten Dualismus ~~Ebene des Materialismus~~, d.h. als eine Spaltung, die nicht zu sein brauchte, weil sie in der dialektischen Einheit der Materie nicht angelegt ist.

Der Vorwurf gegen Hegel steht eigentlich nur indirekt damit im Zusammenhang. Denn Hegel will nicht die dialektische Einheit der Materie aufspalten, sondern steht auf dem Standpunkt der dialektischen Einheit der Idee. Hegel sieht sogar die Entfremdung im Materiellen und führt sie auf eine Unausgeglichenheit und Unangemessenheit im Ideellen zurück. Seine Philosophie beschränkt sich auf einen idealistischen Monismus, der zwar real denkt, aber glaubt, die materiellen Verhältnisse vom Ideellen her vermenschlichen zu können. Marx wirft ihm vor, er stosse sich weniger an der Entfremdung als an der Gegenständlichkeit des menschlichen Lebens, die er denkend statt handelnd aufheben möchte. "Die Aneignung des entfremdeten gegenständlichen Wesens oder die Aufhebung der Gegenständlichkeit unter der Bestimmung der Entfremdung, - die von der gleichgültigen Fremdheit bis zur wirklichen feindseligen Entfremdung fortgehen muß - hat für Hegel zugleich und sogar hauptsächlich die Bedeutung, die Gegenständlichkeit aufzuheben, weil nicht der bestimmte Charakter des Gegenstandes, sondern sein gegenständlicher Charakter für das Selbstbewußtsein das Anstössige in der Entfremdung ist."[2] Hegel vollzieht nach Marx die Aneignung der Gegenständlichkeit und die Aufhebung ihrer Fremdheit nur im Bewußtsein. Die Realität bleibt davon unberührt. Der reale Gegenstand wird zu einem Gedankenwesen verflüchtigt. Der gegenständliche Mensch gibt sein Tätigsein auf und wird zu einem Objekt des absoluten Geistes. Die Entwicklung des zu sich selbst kommenden Geistes, der von einer Wissenstufe zur anderen aufsteigt, wird von Marx als eine bloße Gedankenarbeit

---

1) Marx, 12c, 512; 2) Marx, 12a, 276;

dargestellt. Der Vorwurf der Spiritualisierung besagt, Hegel erfasse zwar den Selbsterzeugungsakt des Menschen und seine Selbstentfremdung, "aber innerhalb der Abstraktion". "In der Wirklichkeit bleiben Privatrecht, Moral, Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat, etc. bestehen, nur sind sie zu Momenten geworden, zu Existenzen und Daseinsweisen des Menschen, die nicht isoliert gelten, sich wechselseitig auflösen und erzeugen etc., Momente der Bewegung."[1] Marx sieht den Grund zur unverändert fortbestehenden Entfremdung bei einer gleichzeitig fortschreitenden Bewußtseinsveränderung in der unvollständigen Aufhebung der Entfremdung bei Hegel. "Eine eigentümliche Rolle spielt daher das Aufheben, worin die Verneinung und die Aufbewahrung, die Bejahung verknüpft sind."[2] S.Landshut beschreibt die praktische Wirkungslosigkeit der Hegelschen Philosophie: "Als sich selbst wissendes Wissen hebt sie in sich die Selbstentfremdung des Menschen wieder auf, gerade indem sie seine wirkliche Entfremdung bestehen läßt, ja bestätigt und rechtfertigt."[3]

Die Metaphysik Hegels und das nachmetaphysische Denken seit Marx werden von J.Habermas in einer Weise behauptet, die mehr an sein eigenes Leitmotiv der Selbstaufhebung der Philosophie durch ihre Verwirklichung[4] als an Marx erinnert. Habermas erweckt in seiner Kritik an E.Metzke und H.Popitz den Eindruck, als ließe sich die Vielschichtigkeit des Lebens und die Vieldimensionalität des Menschen auf eine vereinfachende Alternative verkürzen: hier das "nachmetaphysische Denken seit Marx" - dort "die Metaphysik, die sich in Hegels System vollendet";[5] hier die von Menschen erstellte "geschichtliche Logik" - dort die "Logik der Geschichte", die metaphysisch garantiert wird;[6] hier die "historische Kontingenz" (ein von Habermas bevorzugter Begriff) - dort die "Naturabsicht oder Vorsehung im transzendentalen Rekurs auf die Logik, welchen Subjekts auch immer"[7]; hier die "materialistische Dialektik", die mit der Reflexion einer vorfindlichen Lage einsetzt und sogleich die Entfremdung erfährt[8] - dort "das klassische Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft als das von Grundlegung und Begründetem, von apriorischer Konstruktion und aposteriorischer Verifikation"[9]; hier die in vollständiger Rationalität durchgeführte Dialektik, die die Geschichte nicht im ganzen besetzt[10] - dort die unbeeinflußbare Dialektik, "die sich, aller Geschichte voraus und zugrunde liegend, nach dem Uhrenschlag metaphysischer Notwendigkeit vollzieht"[11]; hier der "Materialismus der materialistischen Dialektik"[12] als die wahrhaftige und "vernünftige" Einheit von Theorie und Praxis[13] - dort die

----

1) Marx, 12a, 279; 2) aaO, 278; 3) S.Landshut, Einleitung zu Karl Marx, Die Frühschriften, XXXIV; 4) vgl.S.16 f, 43 ff., 109 der Arbeit; 5) J.Habermas, aaO, 284 f. - hierzu und zum Folgenden; 6) aaO, 302, 318 f.; 7) aaO, 310; 8) aaO, 288; 9) aaO, 291;

Ursprungsphilosophie mit ihrer Selbstbegründung und Selbsterfüllung[1]; überhaupt: hier Theorie in praktischer - dort in theoretischer Absicht;[2] hier "materialistische" - dort "transzendental ausgewiesene" Dialektik;[3] hier ~~die~~ Nicht-Philosophie - dort ~~die~~ Philosophie. Habermas gelangt durch diese Alternative zu einer vereinfachenden Gegenüberstellung von Marx und Hegel. ~~die er aber selber nicht durchhält~~ Hegel wollte demnach nur "qua Philosophie die Philosophie verwirklichen". Er verstand also seinen Entschluß (zur Vereinigung) mit dem, "was ist", nur philosophisch, während "Marx in Ansehung der Geschichte das Machenwollen zur Voraussetzung des Erkennenkönnens"[4] erklärte. Habermas scheint in Verfolgung seiner vereinseitigenden "Schlüsselthese" von der Selbstaufhebung der Philosophie durch ihre Verwirklichung[5] zu der bequemen Alternative gekommen zu sein: hier der vollendete Metaphysiker Hegel - dort der Nachmetaphysiker Marx,[6] obwohl Hegel nicht nur metaphysisch und Marx nicht nur nachmetaphysisch dachte. Wäre die Trennung so einfach, dann könnte man Metzke und Popitz mit Recht vorwerfen, sie wollten "die Philosophie qua Philosophie verwirklichen"[7], um ~~damit~~ einer revolutionären Theorie und ihren Konsequenzen auszuweichen. Die Frage ist: Wollten sie wirklich Marxens revolutionäre Theorie "unter die Phänomenologie des kraftlosen Meinens subsumieren"[8], um sozusagen schmerzlos und geräuschlos "den Menschen qua Philosophie die Freiheit zu bringen, auf dem Geschäftsordnungsweg"[13]? Wurde ihr Denken also von einer Existenzangst diktiert? Habermas scheint als Anwalt eines mißgedeuteten Marx voreilig und vergröbernd gegen diese beiden Marx-Interpreten zu verfahren. Habermas, der philosophische Interpret, spricht von den "philosophischen Interpreten des Marxismus" abweisend: "Diese reduzieren Marx so sehr auf Hegel, daß für sie hernach die berühmte Umkehrung der Dialektik 'vom Kopf auf die Füße' als Problem im Ernst nicht mehr auftaucht."[9] Diese Reduktion geschieht nach dem Urteil von Habermas in zwei Schritten. Zunächst wird Marx mit Hegel gleichgeschaltet.[10] "Daß Marx Hegel nur unzureichend verstanden, und Hegel alles schon vorgedacht habe, was Marx späterhin in Auseinandersetzung mit ihm zu entdecken glaubt, ist die Tabuformel, die vor der spezifischen Problematik einer auf empirische Sicherung bedachten revolutionären Geschichtsphilosophie bewahrt."[11] Metzke und Popitz wollen - so Habermas - nach der Gleichschaltung Hegel-Marx in einem zweiten Schritt die "materialistische Kritik" Marxens wieder negieren und ihn als einen verkappten Idealisten entlarven.[12] - Zunächst muß gegen den Irrtum, man könne Marx auf Hegel reduzieren oder ~~auch~~ Hegel mit Marx kri-

----

1) J.Habermas, aaO, 311 und 314; 2) aaO, 285 und 311; 3) aaO, 285;
4) aaO, 310; 5) vgl. S.16 f., 43 ff. und 109 der Arbeit; 6) aaO, 284 f.;
7) aaO, 282 f. - vgl.auch die Erstfassung dieses Satzes, aus dem das Zitat entnommen wurde, in: Philosophische Rundschau 1957, 186 f.;
8) aaO, 282; 9) aaO, 285; 10) aaO, 283; 11) aaO, 277; 12) aaO, 283 ff.
13) aaO, 281;

tisieren, gesagt werden: Die Marx-Deuter sollten wieder Marx in seinem Selbstverständnis und in seiner Zeit- und Umweltbedingtheit verstehen lernen und gelten lassen, bevor sie in einem zweiten Schritt seine Fragen und Antworten auf heutige Zeiten übertragen und das vielleicht zeitlos Gültige seiner Aussagen hervorkehren. Dieser zweite Schritt muß als Schritt über Marx hinaus kenntlich gemacht werden. Sonst entsteht, wie z.B. bei Habermas, der Eindruck, Marx habe schon damals das letzte Wort über Hegel gesagt, weshalb noch heute Hegel ausreichend mit Marx kritisiert werde. Dagegen muß gefragt werden: Hat die Hegel-Forschung nicht auf neue Perspektiven und weniger bekannte Schriften inzwischen hingewiesen, die Marx nicht kannte? Ist von daher das Verhältnis Hegel-Marx wirklich nur eine Frage der Metaphysik und Nach-Metaphysik? Es sollte nicht übersehen werden, daß Hegels Philosophie sich auch an dem Gegensatz zwischen Wirklichkeit und Bewußtsein, vollkommener und unvollkommener Wirklichkeit, glücklichem und "unglücklichem Bewußtsein" entzündet hat, bevor sie in einem universalen philosophischen System zur Dialektik des Geistes wurde. Habermas' vereinfachendes Alternativdenken über das Verhältnis Marx-Hegel wird anscheinend von einer alles beherrschenden Abneigung gegen das Unverfügbare, "welchen Subjekts auch immer"[1], diktiert. Habermas möchte in jedem Fall die Selbstmacht des Menschen rechtfertigen. Darum verneint er jedes außermenschliches Subjekt, "auch ein aus Substanz gewordenes Subjekt"[2], welches die gewünschte Autonomie des Menschen einschränken könnte. Erstaunlicherweise schreckt Habermas vor der Konsequenz dieser rest-losen Autonomie des Menschen zurück, weil er trotz aller Lautstärke seiner Forderungen selber die Freiheit "auf dem Geschäftsordnungsweg" qua Philosophie der Nicht-Philosophie bringt[3]. Anstatt daß eine ausgeglichene Theorie-Praxis die alte Theorie ablöst, weil die neuen Tatsachen die alten Theorien nicht mehr aushalten,[4] theoretisiert Habermas die Verdrängung des metaphysischen Denkens durch ein nachmetaphysisches. Dadurch wird der Abschied von der Philosophie zur institutionalisierten Dauerdemontage.

<u>Die "vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur"</u>[5] scheint von Marx "metaphysischer"[6] gesehen worden zu sein, als einige seiner Interpreten wahrhaben möchten. Er ist damit nicht zum Metaphysiker im herkömmlichen Sinne geworden. Die Menschwerdung des Menschen, der "seine wirklichen , gegenständlichen Wesenskräfte durch seine Entäußerung als fremde Gegenstände setzt"[7], geht auf die Vorstellung einer dialektischen Einheit des gesellschaftlichen Menschen und der vermenschlichten Natur zurück. Diese Vorstellung ist nicht mit den Begriffen der

----

1) J.Habermas, aaO, 310; 2) aaO, 284; 3) aaO, 281; 4) aaO, 163 - vgl. dazu die Kritik von G.Kröber, in: Die philosophische Lehre von Karl Marx und ihre aktuelle Bedeutung, 229 ff.;
5) Marx, 12a, 245; 6) vgl.auch S. 24 ff. der Arbeit, besonders Blochs "neue Metaphysik"; 7) Marx, 12a, 273;

Naturwissenschaften zu messen, sondern greift ~~doch wieder~~ über sie hinaus ~~zugreifen~~, so ärgerlich das für Habermas und andere auch sein mag. Wie schon bei der Darstellung des Fürsichwerdens des Menschen gesagt werden konnte[1], nimmt Marx sowohl den Menschen als auch die Natur nicht abstrakt für sich, sondern sieht beide in einer Wesenseinheit: der Mensch findet zu seinem wahren Menschsein in der dialektischen Einheit mit der Natur-Materie, wie (andererseits) der Gegenstand zu seinem "Selbst" zurückkehrt, indem er als "menschliche Wirklichkeit" für den Menschen wird. Dazu aber muß der Mensch ~~en~~ zum gesellschaftlichen Menschen werden. Das ist die ~~unabdingbare~~ Voraussetzung. "Der Mensch verliert sich nur dann nicht in seinem Gegenstand, wenn dieser ihm als menschlicher Gegenstand oder gegenständlicher Mensch wird. Dies ist nur möglich, indem er ihm als gesellschaftlicher Gegenstand und er selbst sich als gesellschaftliches Wesen, wie die Gemeinschaft als Wesen für ihn in diesem Gegensatz wird."[2] Marx setzt das Menschliche und Gesellschaftliche gleich, weil der Mensch für ihn nach Aristoteles ein gesellschaftliches Wesen ist[3]. Als gesellschaftlicher Mensch kommt der Mensch zu seiner eigentlichen Bestimmung. "Die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur."[4] Was für den Menschen gilt, gilt auch ~~in dialektischer Gleichzeitigkeit~~ für die Natur. "Die in der menschlichen Geschichte - dem Entstehungsakt der menschlichen Gesellschaft - werdende Natur ist die wirkliche Natur des Menschen, darum die Natur, wie sie durch die Industrie, - wenn auch in entfremdeter Gestalt wird, die wahre anthropologische Natur ist."[5] Nicht der individuelle Mensch, sondern der gesellschaftliche, mit der gewordenen Natur-Materie in dialektischer Einheit lebende Mensch betrachtet sich am Ende seines Fürsichwerdens als ~~das fertige~~ Resultat seiner Arbeit. Von hier aus muß ~~auch~~ der "kommunistische Individualismus" H.Marcuses[6] kritisch betrachtet werden. "Das menschliche Wesen der Natur ist erst da für den gesellschaftlichen Menschen....Erst hier ist ihm sein natürliches Dasein sein menschliches Dasein und die Natur für ihn zum Menschen geworden."[7] Erst von dem bereits dargelegten materialistischen Monismus her[8] wird verständlich, daß "der Mensch der unmittelbare Gegenstand der Naturwissenschaft" ist, wie "die Natur der unmittelbare Gegenstand der Wissenschaft vom Menschen"[9]. Anders ist auch die Gleichsetzung der "natürlichen Wissenschaft vom Menschen" mit der "gesellschaftlichen Wirklichkeit der Natur" und der "menschlichen Naturwissenschaft"[10] nicht zu erklären: "Man sieht, wie an die Stelle des

---

1) S.116 ff. der Arbeit; 2) Marx, 12a, 241; 3) Marx, 19, 228;
4) Marx, 12a, 237; 5) 245,aa0; 6) siehe S.51 der Arbeit;
7) Marx, 12a, ; 8) siehe S.93 ff. der Arbeit; 9) Marx, 12a, 245;
10) Marx, 12a, 246;

nationalökonomischen Reichtums und Elends der reiche Mensch und das reiche menschliche Bedürfnis tritt. Der reiche Mensch ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung bedürftige Mensch."[1] Die "Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d.h. menschlichen Menschen" wird als "die wahrhafte Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen und der Natur, und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung" beschrieben.[2] Der Mensch ist aus seiner Entfremdung heimgekehrt und wieder "an-und-für-sich" geworden: "Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung."[3] E.Fromm versteht auch den spätereh Marx so, daß er wie in jungen Jahren das menschliche Wesen wiederherstellen will und eine Gesellschaft vor Augen hat, "in der der Mensch aufhört, eine verkrüppelte Mißgeburt zu sein und voll entwickeltes menschliches Wesen wird"[4]. So vereint sich der Mensch wieder mit seiner Natur.

Aus welchen Quellen kommt die Vorstellung von der "Wesenseinheit des Menschen mit der Natur"[5]? - Diese Frage mag zunächst ungewöhnlich erscheinen und Widerspruch hervorrufen. Aber die literarkritische und historisch kritische Forschung wird aufgrund von Marx eigenen Aussagen so fragen und forschen müssen. Woher weiß er in Übereinstimmung mit den englisch-französischen Materialisten, daß der Mensch ursprünglich und natürlich gütig, gleich intelligent, durch Erfahrung, Gewohnheit und Erziehung formbar, in seiner Vernunft mit der Entwicklung der Industrie fortschreitend[6] und zu einem maßvollen, selbstgenügsamen Genuß fähig und berechtigt[7] ist? Woher nimmt er die Zuversicht, der Deutsche wie der Jude könnten zum Menschen emanzipiert werden?[8] Wer sagt ihm, die Menschen werden in einem ungestörten Prozeß des Fürsichwerdens ihr gesellschaftliches Sein und damit ihr wahres Menschsein aus sich herausarbeiten?[9] Die den Menschen eingeborenen guten Eigenschaften, z.B. sein Gemeinschaftssinn wie überhaupt die Anlage zum positiven Vollkommenen, schienen bei näherer Betrachtung eher auf die Lehre der Aufklärung als auf die des Materialismus vor Marx zu deuten.[10] Wie Marx in Anlehnung und Ablehnung der unterschiedlichsten Lehrmeinungen sich seinen Weg bahnte, so scheint er aus den verschiedensten Quellen sein Welt- und Menschenbild geschöpft zu haben, ohne sich jemals auf die eine oder andere Geistesrichtung festzulegen. Theoretisch und philosophisch-systematisch war er so wenig engagiert, daß er seine grundlegenden Vorstellungen nirgends zusammenhängend entwickelte. Man sollte darum nicht wie S.Landshut in seiner Einleitung zu den Frühschriften von "der im voraus

---

1) Marx, 12a, 240; 2) aaO, 235; 3) Ebenda; 4) E.Fromm, aaO, 54 - mit Hinweis auf: Marx, Kapital I, 377 ff.; 5) Marx 12a, 245;
6) vgl.S.85 f. der Arbeit; 7) vgl. S. 88 ff. der Arbeit; und S.54 f.
8) vgl.S. der Arbeit; 9) vgl.S.85 und 90 der Arbeit;
10) vgl.S.90 ff. der Arbeit.

sicheren Idee der Bestimmung des Menschen" sprechen, aus der sich - also in einem zweiten Schritt - "sein augenblicklicher Zustand als ein mangelhafter" ergibt.[1] Das wäre Idealismus. Man wird denoch mit E.Metzke sagen können, Marx habe eine eigene posditive anthropologische Konzeption "in immer wieder neuen Formulierungen, wenn auch nirgends als eine geschlossene systematische Theorie entwickelt"[2]. M.Marković sagt mit gleicher Überzeugung wie Marx: "Entfremdet sein heißt, mit einem Wort, all dessen entledigt sein, was der Mensch sein kann und sein soll."[3] P.Tillich erinnert, die vorbürgerlichen Herrschaftsformen hätten noch an selbst gegebenen Idealen gemessen werden können.[4] Man konnte also System-immanent Idee und Wirklichkeit einander gegenüberstellen. Das änderte sich mit dem Aufkommen des Bürgertums. Das Bürgertum berief sich auf abstrakte Naturrechtsideale. Es behauptete von sich, die allgemein verbindlichen, absoluten Naturrechtsforderungen zu erfüllen.
Es machte sich zum Sprecher der Allgemeinheit und zum Verfechter menschlicher Grundrechte. Marx bestreitet dem Bürgertum dieses Recht. Er stellt sich selbsr auf den Boden der Allgemeinheit, den das Bürgertum im Interesse seiner Vorteile verlassen habe. Marx greift also über die bestehenden bürgerlichen Ordnungen und die geltenden Produktionsverhältnisse hinaus und geht selber auf naturredhtliche Ideale zurück. Von da aus kann er kritisieren, das Bürgertum benutze die naturrechtlichen Forderungen und die christlichen Ideale nur als ideologische Stützen für seine eigenen liebgewordenen Herrschaftsstrukturen. -
Marx konnte sich auf die Naturrechtsphilosophen der Aufklärung und auf deren Vorbilder aus der griechischen Antike berufen. Unter den Aufklärern fällt besonders Leibniz auf.[6] Er gab sich mit den positiven, von Menschen gesetzten Rechten nicht zufrieden. Er gründete seine Redhtsphilosophie auf absolute, natürliche Grundrechte. Er berief sich sowohl auf die moderne Naturforschung als auch auf die antike und mittelalterliche Philosophie. Er wollte das Wissenschaftliche und das Religiöse zu einer umfassanden Weltanschauung vereinen, die alle Widersprüche überbrückte. Er dachte, die mechanische und theologische Denkweise zu versöhnen. - Die Idee des natürlichen Rechts aber war keine Erfindung der Aufklärung. Schon Aristoteles hatte ~~schon~~ versucht, sie aus der menschlichen Natur abzuleiten. Marx greift wiederholt auf Aristoteles zurück und übernimmt ausdrücklich von ihm vorgeprägte Denkbegriffe. M.Reding vermerkt das mit Genugtuung und möchte das Marxsche Menschenbild durch weitere "aristotelisch-thomistische Gedanken" ergänzen, um so"Altes und Neues von einem Prinzip her zu verbinden".[5] Aber das dient keinem. Zu fragen bleibt dennoch, ob nicht die Begriffe des inneren Wesens, des von Natur aus

---

1) S,Landshut, aaO, XXXVI; 2) E.Metzke, in:Marxismusstudien II, 10; 3) M.Marković, aaO, 58; 4) P.Tillich, Sozialistische Entscheidung, in GW II, 347 f.; 5) M.Reding, Politischer Atheismus, 354 - vgl. auch S.40 ff. der Arbeit; 6) vgl.S.91 f. und 94 f. der Arbeit;

Allgemeingültigen, der natürlichen Funktion, der Entelechie, der Teleologie und des Verhältnisses von Form und Stoff für Marx Richtung gaben, ~~gewesen sein könnten~~ Auch muß gefragt werden, wie weit sich Marx direkt - wie in seiner Dissertation - oder indirekt ~~durch Vermittlung anderer~~ auf Aristoteles bezieht.

Die Geldform als Äquivalentform einer Ware hat schon Aristoteles zu ergründen versucht. Marx rechnet zu den Eigentümlichkeiten der Äquivalentform einer Ware (1) die Verwandlung des Gebrauchswerts in sein Gegenteil, in seinen Geldwert, (2) die Reduktion der konkreten auf abstrakte Arbeit und (3) der Privatarbeit auf ihre unmittelbar gesellschaftliche Form.[1] Die beiden letzten Eigentümlichkeiten "werden noch faßbarer, wenn wir zu dem großen Forscher zurückgehn, der die Wertform, wie so viele Denkformen, Gesellschaftsformen und Naturformen zuerst analysiert hat. Es ist dies Aristoteles." Wie eine Ware unmittelbar mit einer anderen ausgetauscht werden kann, so betrachtet Aristoteles die Geldform einer Ware als eine besondere Äquivalentform - Marx sagt an einer anderen Stelle im Anschluß an Aristoteles: als eine "weiter entwickelte Gestalt der einfachen Wertform"[2]. Marx beobachtet an Aristoteles, wie er "die wahre Natur der Dinge" aus der nach außen erkennbaren Äquivalentform der Ware zu ermitteln versucht. Er stellt mit einer gewissen Genugtuung fest, ~~daß~~ der Entelechie-Gedanke bewahrte sich an vielen ~~anderen~~ Erscheinungsformen des menschlichen Lebens aber ~~offenbar~~ nicht an der Äquivalentform der Ware. Aristoteles analysiere aus vielen Formen den jeweiligen stofflichen Kern, aber den wahren Grund der "Kommensurabilität", jener Vergleichbarkeit von Geld und Ware könne er nicht herausfinden. "Er hilft sich aus der Verlegenheit, indem er das an und für sich Inkommensurable durch das Geld kommensurabel werden läßt, soweit es für das praktische Bedürfnis nötig ist."[3] Marx folgert aus dem "an und für sich Inkommensurablen", daß die wahre Natur der Dinge diesen Formen widerspricht: "Diese Gleichsetzung kann nur etwas der wahren Natur der Dinge Fremdes sein, also nur 'Notbehelf für das praktische Bedürfnis'." Aristoteles entdecke also ein Gleichheitsverhältnis im Wertausdruck der Waren und könne doch den Grund nicht finden, weil die Form sich von dem wahren Kern entfremdet hat. Marx löst dieses Rätsel: das Gleiche ist die menschliche Arbeit. Aristoteles konnte diese Lösung nicht finden, weil er eine der "wahren Natur der Dinge" unangemessene Gesellschaftsordnung vor Augen hatte und für naturgegeben hielt. "Nur die historische Schranke der Gesellschaft, worin er lebte, verhindert ihn herauszufinden, worin denn 'in Wahrheit' dies Gleichheitsverhältnis besteht." Marx setzt im

---

1) Marx, Kapital I, 60 ff., besonders 64 f. - hierzu und zum Folgenden;
2) Marx, 19, 120; 3) Marx, 19, 66, Fußnote;

dritten Band des "Kapital" die Gewaltherrschaft über die Sklaven im alten Griechenland und über die Neger in den Vereinigten Staaten mit den Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen zur Unterdrückung der Lohnarbeiter gleich.[1] Diese Art von Produktionsverhältnissen entspricht nach Marx nicht "der wahren Natur der Dinge". Um das zu begründen,beruft er sich auf Aristoteles .

Die Ware besitzt nur einen Gebrauchswert als Tauschwert. - Marx sieht darin wie Aristoteles eine Verfallserscheinung. Der große antike Philosoph hatte ihm diese Gedanken vorweggenommen, auf denen er nur aufzubauen brauchte. So leitet Marx seine eigenen Überlegungen jedesmal mit einem Zitat von Aristoteles ein: "Denn zweifach ist der Gebrauch eines jeden Guts.......Der eine ist dem Ding als solchen eigen, der andre nicht, wie einer Sandale, zur Beschuhung zu dienen und austauschbar zu sein."[2] Dieses Zitat, 1858 zuerst in "Zur Kritik der politischen Ökonomie" gebraucht, kehrt im "Kapital" wieder.[3] Dort dient es als Ausgangspunkt zur Analyse der Warengesellschaft, die das personengebundene Verhältnis von Produzenten und Konsumenten in ein sachgebundenes von Käufer und Verkäufer verdinglicht. Marx konnte diesen Gedanken schon in den Vorarbeiten zum "Kapital" unter Hinweis auf Aristoteles bringen: "Die wirkliche Beziehung der Waren aufeinander ist ihr Austauschprozeß. Es ist dies gesellschaftlicher Prozeß, den die voneinander unabhängig gen Individuen eingehen, aber sie gehen ihn nur ein als Warenbesitzer; ihr wechselseitiges Dasein füreinander ist das Dasein ihrer Waren, und so erscheinen sie in der Tat nur als bewußte Träger des Austauschprozesses."[4] Die Ware hat für den Besitzer keinen Gebrauchswert. Marx beruft sich ausdrücklich auf Aristoeteles: "Für ihn ist sie Gebrauchswert nur noch als Tauschwert."[5] Schon Aristoteles erkannte in diesem Prozeß eine Wesensveränderung, die sich entfremdend auf das zwischenmenschliche Verhältnis auswirken mußte. Die Entfremdung, d.h. der Wesensverderb des Menschen, begann also auch nach Aristoteles dort, wo Gebrauchswerte zu Waren werden. Der natürliche Urzustand sollte in der "Großfamilie" einmal da gewesen sein, in der ein Gegenstand nur zweckentsprechend und nicht als Tauschwert verwandt wurde. Marx schließt sich dieser aristotelischen Vorstellung des Natürlichen an: "In der Tat erscheint der Austauschprozeß von Waren ursprünglich nicht im Schoß der naturwüchsigen Gemeinwesen, sondern da, wo sie aufhören."[6] Ähnliche schilderte schon Hegel den Übergang von der Familie in die bürgerliche Gesellschaft als "Verlust der Sittlichkeit".[7] W.-D.Marsch sieht jedoch "diese Glorifizierung der Großfamilie" in einer größeren Nähe zu den"marxistischen Träumen von einer 'natürlichen Gesellschaft'

----

1)Marx, Kapital III, 420 ff.: 2) Marx 19, 21; 3) Marx, Kapital I, 91, Fußnote 39; 4) Marx, 19, 37; 5) aaO, 38; 6) aaO, 47;
7) Hegel, Philosophie des Rechts, §§ 181 ff., Seite 164 ff.;

des Menschen (Georg Lukács) als zu der Radikalität, mit der er (=Hegel - F.H.) damals alle natürliche Unmittelbarkeit im Prozeß der Vergesellschaftung zerbrechen sah".[1)]

Die "Chrematistik" als die "Kunst, Geld zu machen"[2)], unterscheidet sich im Prinzip von der Ökonomik. Auch hier zeigt Marx auf eine grundlegende Entfremdungstatsache, die schon Aristoteles einen Bruch mit der "wahren Natur der Dinge" nennen konnte. Sobald das Geld im Austauschprozeß Anlaß und Zweck ist, kann von einer "natürlichen und vernünftigen Bewegung" nicht mehr gesprochen werden. Marx schreibt in dem erhalten gebliebenen ~~Fragment~~ Fragment des Urtextes "Zur Kritik der politischen Ökonomie": "Aristoteles betrachtet daher die Form der Zirkulation W-G-W, worin das Geld nur als Maß und Münze funktioniert, eine Bewegung, die er die ökonomische nennt, als die natürliche und vernünftige, während er die Form G-W-G, die chrematistische, als unnatürlich, zweckwidrig brandmarkt."[3)] Marx verfolgt diesen aristotelischen Gedanken bis ins "Kapital". Er nimmt ihn zunächst im ersten Heft "Zur Kritik der politischen Ökonomie" wieder auf: "Aristoteles in C.9, L.I. der 'Republik' entwickelt die beiden Bewegungen der Zirkulation W-G-W und G-W-G in ihrem Gegensatz unter dem Namen der 'Ökonomik' und 'Chrematistik'. Beide Formen werden von den griechischen Tragikern, namentlich von Euripides, gegenübergestellt als δίκη und κέρδος."[4)] (verdeutscht in Fußnoten als "Recht" und "Eigennutz"). Diese beiden Zirkulationsformeln, verbunden mit dem Namen Aristoteles, erscheinen auch in den Marxschen "Referaten zu meinen eigenen Heften" vom Februar 1859 gleich an erster Stelle.[5)] Das Moskauer Marx-Engels-Lenin-Institut führt die Referate (- im Anhangsband) ein als "das im gedruckten Text von 'Zur Kritik der politischen Ökonomie' nicht benutzte Material".[6)] Diese Angabe widerspricht allerdings der tatsächlichen Verwendung in der angegebenen Schrift, sowohl in seinem "Fragment des Urtextes"[7)], als auch in der Endfassung[8)]. Schließlich greift Marx die aristotelische Gegenüberstellung von Ökonomik und Chrematistik im "Kapital" wieder auf: "Aristoteles stellt der Chrematistik die Ökonomik entgegen. Er geht von der Ökonomik aus. Soweit sie Erwerbskunst, beschränkt sie sich auf die Verschaffung der zum Leben notwendigen und für das Haus oder den Staat nützlichen Güter.....Die Chrematistik nun unterscheidet sich von der Ökonomik dadurch, daß 'für sie die Zirkulation die Quelle des Reichtums ist'."[9)] Marx will mit Aristoteles zur natürlichen Unmittelbarkeit und unverdorbenen Einfachheit des Ursprünglichen zurückkehren. Die Ökonomik war vor der Chrematistik.

---

1) W.-D.Marsch, Gegenwart Christi in der Gesellschaft, 148;
2) Marx, Kapital I, 159, Fußnote 6; 3) Marx, in: Grundrisse, 928 f.;
4) Marx, 19, 142, Fußnote; 5) Marx, in: Grundrisse 951; 6) aaO, 950;
7) aaO, 870; 8) Marx, 19, 142; 9) Marx, Kapital I, 159, Fußnote 6;

Das "Kaufen, um zu verkaufen" ist die Pervertierung des ursprünglichen "Verkaufens, um zu kaufen". Das Letztere ist die notwendige Verkehrsform in einer personengebundenen Gesellschaft. Das Erstere ist dagegen der über den natürlichen Bedarf hinausgehende, unnatürliche Zweck und Inhalt der kapitalistischen Warengesellschaft. "Kaufen um zu verkaufen, oder vollständiger, kaufen um teurer zu verkaufen, G-W-G', scheint zwar nur eine Art des Kapitals, dem Kaufmannskapital, eigentümliche Form. Aber auch das industrielle Kapital ist Geld, das sich in Ware verwandelt und durch den Verkauf der Ware in mehr Geld rückverwandelt.....In der Tat ist also G-W-G' die allgemeine Formel des Kapitals, wie es unmittelbar in der Zirkulationssphäre erscheint."[1] Marx unterscheidet zwischen der einfachen, zweckgebundenen Warenzirkulation zur ~~echten oder besser:~~ natürlichen Bedürfnisbefriedigung und der maßlosen, unaufhaltsamen Weiterentwicklung des Kapitals, die nicht der Bedürfnisbefriedigung sondern der Geldvermehrung dient. "Die einfache Warenzirkulation - der Verkauf für den Kauf - dient zum Mittel für einen außerhalb der Zirkulation liegenden Endzweck, die Aneignung von Gebrauchswerten, die Befriedigung von Bedürfnissen. Die Zirkulation des Geldes als Kapital ist dagegen Selbstzweck, denn die Verwertung des Werts existiert nur innerhalb dieser stets erneuerten Bewegung. Die Bewegung des Kapitals ist daher maßlos."[2] Marx beruft sich auch hier auf Aristoteles, den er auszugsweise zitiert: "Die Ökonomik, nicht die Chrematistik, hat eine Grenze...die erstere bezweckt ein vom Gelde selbst Verschiednes, die andere seine Vermehrung."[3] Das ~~türliche des~~ Maßlose und ~~oft sogar~~ Zweckentfremdende ist also nicht auf die verdorbene Menschennatur zurückzuführen, sondern auf die Entfremdung von ihr in einer ~~unnatürlichen~~ nur sich selbst dienenden Geldvermehrung. Das Interesse an der Geldvermehrung aber erneuert die Warenzirkulation zur wiederholten Verwertung, um mehr Kapital einzubringen, ins Unendliche. Man fragt schließlich nicht mehr nach den natürlichen Bedürfnissen. "Als bewußter Träger dieser Bewegung wird der Geldbesitzer Kapitalist."[4] Marx will sagen: der Mensch ist von Natur aus kein Kapitalist, wie der Gegenstand ursprünglich Gebrauchswert ist und keine Ware. - Es soll an dieser Stelle nicht gefragt werden, ob vielleicht doch der Mensch auf dem Umwege über die ~~im gesellschaftlichen Leben vorherrschende~~ Chrematistik der eigentliche Grund des Maßlosen und Zweckentfremdenden ist. Diese Frage könnte allzu voreilig von der gebotenen Auseinandersetzung mit dem konkret Gegenständlichen entlasten. Liegt die Entfremdung aber nicht in der Unausweichlichkeit des Geldes, das "von Natur" nichts ist und "als bloßes Zirkulationsmittel bloß konven-

---

1) Marx, Kapital I, 159, Fußnote 6; 2) aaO, 159; 3) aaO, 160, Fußnote 6; 4) aaO, 160;

tionelles oder gesetzliches Dasein zu haben scheint"[1]? Wenn nämlich das Geld nur der Beschaffung und dem Austausch von Gebrauchswerten diente, wäre die Einheit zwischen Inhalt und Form gewahrt. Marx verweist mit Aristoteles gegen Michel Chevalier auf diesen natürlichen Zusammenhang.[2] Was stört aber die Einheit von Form und Inhalt? Wodurch kommt die Entfremdung? Ist das Geld vielleicht doch ein unnatürliches Mittel? Marx unterscheidet in Auseinandersetzung mit Michel Chevalier - auch hier wieder im Rückgriff auf Aristoteles - zwischen dem Handels- und dem Wucherkapital. Das Wucherkapital habe sich von "der Natur des Geldes"(!) noch weiter entfernt als das Handelskapital: "Im Wucherkapital ist die Form G-W-G' abgekürzt auf die unvermittelten Extreme G-G', Geld, das sich gegen mehr Geld austauscht, eine der Natur des Geldes widersprechende und daher vom Standpunkt des Warenaustausches unerklärliche Form."[3] Das Geld wird nun gar nicht mehr zu dem Zweck gebraucht, zu dem es ursprünglich einmal gedacht war. "Der Zins aber ist Geld von Geld, so daß von allen Erwerbszweigen dieser der naturwidrigste."[4] Marx folgt auch hier - wie schon wiederholt beobachtet[5] - einem monistischen Denken, das nicht zwischen gut und schlecht trennt, sondern die Entfremdung vom Eigentlichen aufzeigt, das aber auch in der entfremdeten Form noch verborgen erhalten bleibt, wenn auch "verkürzt, verzerrt oder ins Gegenteil verkehrt".

<u>Der Mensch ist ein Gemeinschaftswesen!</u> Diese qualitative Bestimmtheit des Menschen hatte lange vor Marx schon Aristoteles aus den Formen des Gesellschaftslebens herausgelesen. Sie gilt auch heute noch unter den orthodoxen Marxisten als eine feststehende Regel.[6] A.Kosing: "Für die marxistische Philosophie ist der Mensch zwar seinem biologischen Ursprung nach ein Naturwesen, seiner qualitativen Bestimmtheit nach aber ein gesellschaftliches Wesen, das sich durch seine Tätigkeit selbst hervorbringt und verändert."[7] Schon die Epikureer entwickelten - wie Jahrhunderte nach ihnen die Vertreter des selfish system[8] - eine utilitaristische Gesellschaftslehre. Sie glaubten nicht an eine natürliche Gemeinschaftsbezogenheit der Menschen. Sie setzten vielmehr die atomistische Aufsplitterung der Menschen in Einzelindividuen mit egoistischen Wünschen voraus. Die Stoiker dagegen hielten die Menschen für naturbegabte Gemeinschaftswesen. Sie gingen - wie später Leibniz - von der Wesensgleichheit der menschlichen Seele mit der Weltvernunft aus. Sie folgerten daraus, der Mensch sei als Teil ein und derselben Weltvernunft von Natur aus gemeinschaftsbezogen und ausreichend vernunftbegabt, ein ideales Weltreich aufzubauen, das alle unvernünftigen Trennungen überwinden werde. Aristoteles bezieht sich gelegentlich auf dieses Vernunftreich, ohne sich damit auf eine bestimmte Form der Demokrat e

---

1) Marx, 19, 120, Fußnote; 2) Ebenda; 3)Marx, Kapital I, 172;
4) Ebenda; 5) vgl.S.93 ff. der Arbeit; 6) vgl.S.85 der Arbeit;
7) A.Kosing, in: Marxistische Philosophie, 20; 8) vgl.S.87 f. der Arbeit;

~~kratie~~ beziehen. Aristoteles schließt von seinen Analysen der Gesellschaftsformen auf die allen Menschen zugrunde liegende Wesensgleichheit. Denn in der ungeformten Materie ist die Wesensgleichheit aller Menschen potentiell vorhanden. Diese Wesensgleichheit und die Zuordnung des Besonderen zum Allgemeinen erklären auch den ursprünglichen und wesensmäßigen Zusammenhalt der Menschen. ~~Karl~~ Marx kannte ~~verständlich~~ die aristotelische Lehre von der wesensmäßigen Gemeinschaftsbezogenheit der Menschen. Er beruft sich ausdrücklich auf diese Lehre: "Der Mensch ist im wörtlichen Sinne ein ζῶον πολιτικόν , nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann."[1] Er hatte schon in jungen Jahren daraus gefolgert: "Wenn der Mensch von Natur gesellschaftlich ist, so entwickelt er seine wahre Natur erst in der Gesellschaft, und man muß die Macht seiner Natur nicht an der Macht des einzelnen Individuums, sondern an der Macht der Gesellschaft messen."[2] Marx sieht diese gesellschaftliche Dimension ~~mindestens~~ in vier Hauptaspekten: (1) der Mensch ist selber ~~immer~~ schon gesellschaftlich präformiert; er ist "das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse"[5]. (2) er steht bei seiner Tätigkeit immer in einer historisch bedingten und sie verändernden gesellschaftlichen Beziehung zur Umwelt. (3) Er ist ~~selber~~ von seiner Substanz her, die er mit allen teilt, ein Gemeinschaftswesen und versteht sich selbst nur in den gesellschaftlichen Bezügen zu seiner Außen-Natur. (4) Erst der "gesellschaftliche Mensch" ist in seiner Vollendung bei sich und in seinen Wünschen und Vorstellungen mit denen der Gesellschaft übereinstimmend. Die verwirklichte Gesellschaftlichkeit des Menschen ist, wie schon dargelegt ~~wurde~~[3], die unabdingbare Voraussetzung für die Aufhebung seiner Entfremdung, d.h.für die Vermenschlichung seiner entmenschten Natur. Erst in dieser Vollendung ist die Gesellschaft mit ihren Ordnungen nicht mehr "bloßes Mittel" und "äußerliche Notwendigkeit" für die Privatzwecke der Einzelnen.[4]

Der Entelechie-Gedanke bei Aristoteles - und in abgewandelter Art bei Leibniz - hat gegenüber der Hegelschen Idee der Selbsterzeugung des absoluten Geistes den Vorzug, daß er nicht das Geistige vom Materiellen trennt und das geschichtliche Werden nicht auf die Selbstverwirklichung eines außer-menschlichen Subjekts zurückführt. Vorausgesetzt, das in der Materie - oder wie man die allen gleiche Grund-Substanz nennen will - angelegte Wesen kann sich ungestört ausleben, so verwirklicht es sich in all seinen Erscheinungsformen. Das potentielle Sein gewinnt erst nach seiner Verwirklichung den nach außen getretenen

---

1) Marx, 19, 228 - vgl. Kapital I, 342; 2) Marx, 13a, 334;
3) siehe S.124 f. der Arbeit; 4) Marx, 19, 228;
5) Marx, 6.These gegen Feuerbach, in: 14a, 340;

Charakter seines Wesens. E.Bloch sagt: der Mensch steht noch in utopischer Latenz. Er ist noch im Werden und wird erst nach Abschluß der Vorgeschichte als das offenbar ~~werden~~, was er in Wahrheit ist und darum ~~auch~~ werden kann und muß. Das Marxsche Menschenbild drückt die ~~theoretisch-praktische~~ Hoffnung auf ein endzeitliches Offenbarwerden im Sinne eines historischen Wirklichkeit-werdens aus. J.Moltmann folgt den Gedanken E.Blochs: "Die Welt ist noch nicht fertig, sondern wird als in Geschichte befindlich begriffen."[1] Trotz dieser Philosophie des Werdens ist ein ~~vorausgeahntes~~ metaphysisches Wissen von dem Allgemeinen und Wesentlichen nicht ~~ganz~~ zu entbehren, um die Wirklichkeit als entfremdet oder als wesentlich zu sehen. Das ~~Vorstellung von~~ "in Wahrheit" und "von Natur aus" Richtige ist jedesmal mitgedacht, wenn Marx das Verkehrte und Entfremdete der kapitalistischen Warengesellschaft auf seinen verlogenen Kern zurückführt. Dann analysiert er - mit Aristoteles gesprochen - die Formen auf ihre unwirkliche Materie. Die Wertformen, Denkformen, Gesellschaftsformen und Naturformen[2] erscheinen nur als die Selbstverwirklichung des wahren Wesens. In Wirklichkeit aber haben sie sich - wie A.Schmidt formuliert - zu einer "Pseudophysis" verhärtet:[3] "Das 'Materialistische' der Marxschen Theorie ist gerade kein Bekenntnis zum heillosen Primat der Ökonomie, dieser menschenfeindlichen, von der Wirklichkeit vollzogenen Abstraktion. Jene ist vielmehr der Versuch, endlich das Augenmerk der Menschen auf die gespenstische Eigenlogik ihrer Verhältnisse zu richten, auf diese Pseudophysis, die sie zu Waren macht und zugleich die Ideologie mitliefert, sie seien bereits mündige Subjekte." Marx und Engels werfen den Bürgerlichen die naturhafte Verfestigung und Verewigung unnatürlicher und nur historischer Verhältnisse vor: "Die interessierte Vorstellung, worin ihr eure Produktions- und Eigentumsverhältnisse aus geschichtlichen, in dem Lauf der Produktion vorübergehenden Verhältnissen in ewige Natur- und Vernunftgesetze verwandelt, teilt ihr mit allen untergegangenen herrschenden Klassen."[4] Der Kommunismus entkleidet die bisherigen Verhältnisse ihrer vorgetäuschten Naturwüchsigkeit,[5] weil sie "der wahren Natur der Dinge"[6] nicht angemessen sind, sondern in einem gebrochenen Verhältnis zu ihr stehen. Marx verdankt den Rückschluß aus der Form auf den ihr zugrundeliegenden und im Falle der Entfremdung sie ins Gegenteil verkehrenden Stoff nicht zuletzt dem "Denkriesen Aristoteles"[7], jenem "größten Denker des Altertums"[8]. - Marx ermittelt durch historisch-soziologische Analysen der vorhandenen Lebensformen den unwahren Kern. Er sucht über den hinaus das Wahre und Unverfälschte zu ergründen ~~sucht~~. H.Marcuse: "Seine

---

1) J.Moltmann, Theologie der Hoffnung, 312; 2) Marx, 19, 120;
3) A.Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, 32;
4) Marx/Engels, 16a, 543; vgl.auch Kapital III, 932; 5) Marx, 14a, 399;
7) Marx, Kapital I, 342; 8) aaO, 428; 6) vgl. S. 127 der Arbeit,

Untersuchung der Ökonomie steht besonders unter dem Aspekt der Frage, ob diese Ökonomie das Gattungswesen des Menschen verwirklicht."[1] Marx glaubt jedoch, sein Menschenbild nicht "philosophisch-anthropologisch", d.h. unabhängig von der geschichtlichen Entwicklung im voraus gesetzt zu haben, sondern das Wesentliche aus dem Zufälligen ~~in der theoretisch-praktischen Gestaltung~~ der Geschichte ermitteln zu können. Von hier aus muß u.a. M.Friedrich richtig gestellt werden, der einerseits den Standpunkt der Habermasschen Nicht-Philosophie einnimmt, andererseits behauptet : "Seine (= Marxens - F.H.) Analyse wächst aus einer philosophisch-anthropologischen Verständigung heraus. Stets ist bei Marx, auch noch im 'Kapital', die ökonomische Analyse mit einer sie transzendierenden Analyse des Menschen verkoppelt, indem sie sich ausdrücklich oder unausdrücklich auf eine bestimmte Vorstellung vom geschichtlichen Dasein des Menschen bezieht."[3]

Zum warnenden Beispiel einer anthropologischen Deutung ist Popitz' Buch "Der entfremdete Mensch" geworden. Popitz selbst schreibt einleitend zur verkürzten Zweitauflage seines im übrigen verdienstvollen und manche Probleme neu aufzeigenden Buches, daß ihm eine völlige Überarbeitung lieber gewesen wäre als eine unveränderte, gekürzte Neuauflage.[4] H.Popitz unterlegt Marx eine ursächliche philosophische Anthropologie, deren irrationalen Kern er zum Eigentlichen bei Marx hypostasiert. Er glaubt, im Sinne von Marx die nationalökonomischen und soziologischen Kategorien auf anthropologische reduzieren zu können.[5] Die damit herausgehobene Anthropologie führt er auf einen irrationalen Kern zurück. Er theologisiert also den von ihm vermuteten anthropologischen Kern bei Marx, sodaß ihm die Einsicht verwehrt bleibt, "weshalb sich die Marx-Interpreten zumeist scheuen, den idealen, wertenden, letztlich irrationalen Ursprung der Entfremdungsvorstellung festzustellen"[6]. Er theologisiert ebenso den Selbsterzeugungsakt des Menschen durch Arbeit als eine "Heilsgewißheit der Arbeit"[7]. Zwar ist die "Arbeit" seit H.Marcuse wiederholt als "ontologische Kategorie" gewürdigt worden. Doch Popitz geht ~~noch~~ weiter. Er faßt Marx geradezu unter religiösen Voraussetzungen und legt seiner Grundbestimmung des menschlichen Wesens eine theologisch-eschatologische Bedeutung bei: "Antwort allein gab für Marx sein eschatologischer Glaube, daß eine neue, eine kommunistische Gesellschaft die menschlichen Gefahren, die er sah, zu überwinden vermag. Antwort gab allein seine Heilsgewißheit der Arbeit."[8] - Eine "metaphysische" Grund~~- und Voraus~~bestimmung des Menschen wird .. .. schwer abzustreiten sein. Doch sollte man nicht wie Popitz Marx unterstellen, er habe erst und vornehmlich ein Bild vom

---

1) H.Marcuse, Vernunft und Religion, 243; 2) siehe S.17 der Arbeit;
3) M.Friedrich, Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx, 114;
4) H.Popitz, Der entfremdete Mensch, 2.Auflage, ; 5) H.Popitz, aaO, 1.Auflage, 109 ff.; 6) aaO, 82; 7) aaO, 165; 8) aaO, 165;

Menschen entworfen, das er später durch historisch-soziologische Darstellungen verifiziert und teilweise wieder überdeckt habe: "Wie Hegel nach Marx in der Staatsphilosophie lediglich seine Logik expliziert und sie in das Objekt hineindeutet, so legt Marx den gesellschaftlichen Phänomenen einen dialektischen Schematismus unter und versucht, diesen durch die Genesis des menschlichen 'Wesens' zu begründen. Er spielt die Rolle des Hegelschen Welt- beziehungsweise Volksgeistes."[1] Marx hat - so Popitz - später versucht, "die spekulativen Voraussetzungen durch die Betonung der empirischen Gesetzlichkeiten zu verdecken"[2]. - Popitz selbst untersucht die Entfremdung nicht erst am konkret-gegenständlichen Objekt, bzw. an den Darlegungen und Deutungen der damals vorfindlichen Wirklichkeit durch Marx und Engels. Er führt die "Wirklichkeit des Menschen" nicht auf die von Menschen geschaffenen Verhältnisse zurück, sondern geht sogleich auf die Entfremdung des menschlichen Wesens zu. Die "Entblößung", die "Verkrüppelung", der "Kretinismus" des Arbeiters sind für Popitz nicht aus der Entwicklung des Privateigentums hervorgegangen. Sondern der menschliche Wesensverderb war zuerst da und verursachte alle historisch-soziologisch erfahrbaren Entfremdungserscheinungen.[3] - Popitz macht Marx zu einem versteckten Irrationalisten und Metaphysiker, der sich nach aussen anders gibt, als er in Wahrheit ist: "Die abstrakten Argumente dienen zur Begründung eines Glaubens, der unmittelbar in und durch die konkrete Situation gewonnen ist."[4] Popitz verlegt also die philosophisch-theologische Antwort, die er wohl geben könnte, bereits in die mit Marx und dessen Kritik an der Entfremdung gestellten Frage. Er nimmt dadurch seiner Philosophie und Theologie die Gelegenheit einer Gegenüberstellung mit Marx. Er hält also die von Tillich empfohlene Methode der Korrelation[5] nicht durch, die auf eine existentielle Frage eine philosophisch-theologische Antwort gibt und die beiderseitige Unabhängigkeit betont. Das soll nicht heißen, Marx habe nur eine existentielle Frage gestellt und seinen Auslegern die Beantwortung frei gegeben. Aber man sollte Marx nicht die Antworten, die man ihm geben könnten, unterlegen, als habe er selbst sie schon ausgesprochen. Man nimmt sich dadurch die Gelegenheit, Marx als existentieller Frage und Herausforderung[6] zu begegnen. Popitz wirft Marx vor, die nationalökonomischen und soziologischen Kategorien auf anthropologische reduziert zu haben und verkürzt doch selber die Theologie oder Philosophie auf eine Marx angeblich bereits grundgelegte Anthropologie. Popitz übersieht die Vielschichtigkeit des Marxschen Denkens. Tillich: "Theologie ist nicht Anthropologie, und wenn sie so betrieben wird, als wäre sie es, so gibt sie sich selbst in die Hände Feuerbachs und seiner psychologischen und soziologischen Nachfolger.

---

1) H.Popitz, Der entfremdete Mensch, 88; 2) aaO, 117; 3) aaO, 114; 4) aaO, 104; 5) P.Tillich, Systematische Theologie I, 74 ff; II, 19 ff.; 6) vgl. S. 145 ff. der Arbeit;

Aber Theologie ist die Lösung der anthropologischen Frage, der Frage nach der Endlichkeit des Menschen."[1] - J.Habermas rechnet Popitz zu den junghegelianischen Philosophen. Er bleibe, wie sie damals, in seiner Kritik Philosophie-immanent.[2] Auch die östlichen Marxisten verurteilen ~~teilen~~ die Verkürzung der Marxschen Anschauung zu einer philosophischen Anthropologie. Das führe "zwangsläufig wieder hinter Marx zurück, weil sie das 'Individuum an sich' der Gesellschaft gegenüberstellen und es damit in ein Abstraktum verwandeln. Es bedeutet mithin ein völliges Mißverständnis, ja eine direkte Fälschung der Marxschen Anschauungen, wenn diese als eine philosophische Anthropologie aufgefaßt und interpretiert werden."[3]

Der Verzicht auf eine konstante Struktur führt ebenso weit von Marx ab wie Popitz' Reduktion der Marxschen Kategorien auf einen ins Irrationale gehobenen, anthropologischen Kern. Habermas deutet alles, was Marx an verschiedenen Stellen über das Bild des Menschen sagt, als erwecke er damit nur den Anschein einer konstanten Struktur. In Wirklichkeit aber entspreche diese Schilderung "der spezifischen Analyse einer konkreten Situation, nämlich der durch die Dialektik von Lohnarbeit und Kapital hervorgetriebenen 'Lage der arbeitenden Klassen'".[4] Habermas möchte durch seinen Vergleich mit Engels' Bericht über die Lebens- und Arbeitsverhältnisse der englischen Industriearbeiter, in welchem Engels mehr beschreibt und Tatsachen aufzeigt, die Marxschen Gedanken zur Entfremdung so hinstellen, als habe Marx die Entfremdung nur analysiert und ohne inneren Zusammenhang mit einem übergreifenden Geschichtsprozeß historisch kontingent gesehen. Habermas hätte Recht, wenn er sagen wollte, der Marxismus dürfe nicht als Anthropologie mißverstanden und dadurch in seiner revolutionären Stoßkraft verharmlost werden. Er läßt sich nicht wie eine Kathederphilosophie zum Hörsaalgebrauch domestizieren. Aber damit gibt sich Habermas nicht zufrieden. Er möchte am liebsten auch die Grundstruktur des Marxschen Menschenbildes relativieren und historifizieren. Das geht zu weit. Denn selbst der historische Relativismus kann die Grundstruktur nicht übergehen, wenn er sich nicht selbst absolut setzen will. P.Tillich: "Die Prozeßphilosophie ist berechtigt in ihrem Versuch, alles, was statisch zu sein scheint, in Prozesse aufzulösen. Aber es wäre absurd, wenn sie versuchte, die Struktur des Prozesses in einen Prozeß aufzulösen." "Indes besitzt jede Prozeßphilosophie explizit oder implizit eine Ontologie, deren Charakter apriorisch ist."[5] - Das kann mit Sicherheit von Marx behauptet werden. Wenn Habermas davon absieht, so legt er den Gedanken nahe, er benutze Marx als Stütze seiner eigenen Theorien, die für ihn auch in der

---

1) P.Tillich, Was ist falsch in der "dialektischen " Theologie?, in: GW VII, 258; 2) J.Habermas, aaO, 279; 3) A.Kosing, in: Marxistische Philosophie, 21; 4) J.Habermas, aaO, 168;
5) P.Tillich, Systematische Theologie I, 197;

Auslegung von Marx primär bleibt. Primär für ihn bleibt die Kampfansage an jede Ontologie und gegen jedes Unverfügbare, welchen Subjekts auch immer. Entfremdung findet darum für ihn ihren höchsten Ausdruck "in der Ohnmacht der geschichtlichen Subjekte vor dem Subjekt der Geschichte"[1]. Darin liegt für ihn auch der tiefere Grund für die Herrschaft der toten Arbeit über die lebendige. Aufhebung der Entfremdung würde demnach bedeuten, nicht mehr an "das Subjekt der Geschichte" zu denken und stattdessen die uneingeschränkte Autonomie der Menschen in Theorie und Praxis anzuerkennen. Das Marxsche Entfremdungsproblem wird in die Alternative Philosophie oder Nicht-Philosophie, Theismus oder Atheismus gepreßt.[2] Habermas möchte seine Philosophie einer Nicht-Philosophie[3] oder eines Atheismus in praktischer Absicht an Marx erweisen. Jede Marx-Auslegung, die nicht zum gleichen Ergebnis kommt, wird als Anthropologie, Fundamental-, Geschichts- oder sogar als Ursprungsphilosophie zurückgewiesen. Der Hauptfehler ihrer Fehldeutungen liegt nach Habermas in der falschen Voraussetzung, die von vornherein das Ergebnis der Marx-Forschung mitdenkt. Sie gehen also von Voreingenommenheiten aus, während Habermas für sich beansprucht, auf Philosophie- und Theorie-immanente Voraussetzungen verzichtet zu haben. Sie gehen nicht von den geschichtlichen Subjekten, sondern von einem irgendwie gearteten Subjekt der Geschichte aus. - Weder Popitz noch Habermas werden den Absichten von Marx gerecht. Beide unterlegen ihre persönlichen Meinungen. Marx würde sich niemals an dem Streit der anthropologischen Metaphysiker und der antimetaphysischen Pragmatiker beteiligen. Für ihn wären sie Irrationalisten auf ihre je eigene Art. Popitz überschreitet schon bei der Formulierung der aus Marx herausgelesenen existentiellen Frage die Grenzen des Historisch-Soziologischen. Er versteht Marx, als rücke dieser seine Beobachtungen der Entfremdung in den Horinzont einer unveränderlichen Struktur des Menschen ein, die allem vorausgeht. Diese geschichtslose Betrachtungsweise würde den Menschen zu einem Klischee machen. Habermas möchte auf eine essentielle Antwort ganz verzichten, obwohl die Grundstruktur des Geschichtsprozesses die Frage nach der essentiellen Antwort deutlich ausspricht, bis zu einem gewissen Grad sogar selber beantwortet. Soweit der historische Relativismus und die philosophische Anthropologie sich absolut setzen, werden sie sich überall, warum nicht auch bei Marx, bestätigt finden.

Die Unterscheidung zwischen konstanten und relativen Trieben läßt erkennen, daß Marx weder absolut relativ noch klischeehaft dachte. Er kennt sehr wohl konstante Triebe, die in allen gesellschaftlichen Verhältnissen gleichbleiben. Die relativen Triebe dagegen ändern sich mit den "Produktions- und Verkehrsbedingungen".[4] Th.Ramm: "Hier liegt der Ansatzpunkt zur Gewinnung eines überzeitlichen, ewigen Menschenbildes, das einerseits wiederum zum Bewertungsmaßstab früherer Ordnungen zu werden vermag."[5] Marx

---

1) J.Habermas, aaO, 211; 4) Marx, 14e, I/5, 596; 2) vgl.S. 121 f. und 43 ff. der Arbeit; 3) vgl.S. 18 f. der Arbeit;
5) Th.Ramm, in: Marxismusstudien II, 103;

rechnet den Geschlechtstrieb und den Hunger zu den konstanten Trieben, dagegen den Trieb nach einem maximalen ökonomischen Gewinn zu den relativen, gesellschaftlich und historisch bedingten. Der Mensch wird entmenscht, indem die konstanten Triebe bei den Entfremdeten unterdrückt und die relativen Triebe bei den die Entfremdung Genießenden überzüchtet werden - "indem die Raffinierung der Bedürfnisse und ihrer Mittel auf der einen Seite, die viehische Verwilderung, vollständige rohe abstrakte Einfachheit der Bedürfnisse auf der anderen Seite produziert"[1]. Unnatürlich und relativ ist auch das Bedürfnis nach Geld, das den Menschen zum "Sklaven unmenschlicher, raffinierter, unnatürlicher und eingebildeter Gelüste" macht: "Das Bedürfnis des Geldes ist daher das wahre, von der Nationalökonomie produzierte Bedürfnis und das einzige Bedürfnis, das sie produziert."[2] Qualitativ ist dieses Bedürfnis nur durch sein "quantitatives Wesen": "Die Maßlosigkeit und Unmäßigkeit wird sein wahres Maß."[3] E.Fromm: "Diese Unterscheidung zwischen den wirklichen und den falschen Bedürfnissen ist nur auf der Basis eines Bildes von der Menschennatur und den wahren menschlichen Bedürfnissen, die in dieser Natur wurzeln, möglich."[4] Wo in einer Gemeinschaft von "wahren" (nicht nur wirklichen) Menschen, die ihrer Natur gemäße Liebe, gegenseitige Rücksicht und Gemeinschaftsverbundenheit - mit einem Marxschen Wort gesagt: die ursprüngliche und natürliche Güte[5] - das Zusammenleben bestimmen, da ist das Produkt kein Köder mehr, "womit man das Wesen des anderen, sein Geld, an sich locken will", da ist auch jedes wirkliche oder mögliche Bedürfnis keine Schwachheit mehr, "die die Fliege an die Leimstange heranführen wird".[6] Diese "allgemeine Ausbeutung des gemeinschaftlichen menschlichen Wesens" würde aufhören. - H.Marcuse beruft sich auf Hegel und Marx und glaubt, in der Welt des "eindimensionalen Menschen" herrschen die "repressiven Bedürfnisse" vor. Sie werden von den Menschen widerstandlos hingenommen, obwohl sie "im Interesse des glücklichen Individuums" beseitigt werden müßten: "Die meisten der herrschenden Bedürfnisse, sich im Einklang mit der Reklame zu entspannen, zu vergnügen, zu benehmen und zu konsumieren, zu hassen und zu lieben, gehören in diese Kategorie falscher Bedürfnisse."[7] Marcuse bekennt sich zur "materiellen Befriedigung des Menschen" im Sinne der "Marxschen Theorie".[8] Sie ersetze die Idee der Vernunft durch die Idee des Glücks.[9] Ob man bei Marx von einem Austausch dieser beiden "Ideen" sprechen darf, wird noch zu prüfen sein. An dieser Stelle sei nur hingewiesen, die Art, wie Marcuse Marx im eigenen Interesse versteht, erinnert an Feuerbachs Naturphilosophie. Alles Glück des Individuums in der Gesellschaft scheint nach dem Marcusischen "kommunistischen Individualismus"[10] durch das ausgeführte Prinzip der Materialität garantiert

---

1) Marx, 12a, 256; 2) aaO,255; 3) Ebenda; 4) E.Fromm, aaO, 64;
5) Marx, 13a, 332 und 333; 6) Marx, 12a, 255; 7) H.Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 25; 8) H.Marcuse, Vernunft und Revolution,259;
9) vgl.S.228 der Arbeit; 10) vgl.auch S.51 der Arbeit;

Metaphysik und Pantheismus des Feuerbachschen Natur-Materialismus scheinen ~~auch heute~~ noch nicht überwunden zu sein. Die natürliche Individualität des Menschen gilt auch heute noch als Grundlage und Materialprinzip einer optimistischen Philosophie, für die "Entfremdung" nur ein von außen an den Menschen Herangetragenes bedeutet. Die Natürlichkeit und Unmittelbarkeit des menschlichen Individuums besitzt in der angenommenen naturgegebenen Ordnung einen ethisch positiven Wert. Das durchgeführte Prinzip der Sinnlichkeit - oder modern gesagt: der Leiblichkeit[1] - und der Mitmenschlichkeit garantierte für Feuerbach schon die Verwirklichung des Sittlichen. Wo aber alles "sittlich" und glückverheißend ist, was nur natürlich, leiblich und mitmenschlich ist, da kann der Mensch zum Gott, die Liebe zur Selbstliebe und die Gemeinschaft zur gestaltlosen und zusammenhanglosen Gesellschaft werden. "Es erscheint mehr als zweifelhaft, daß eine Ethik der Sinnlichkeit menschliches Zusammenleben regeln könnte. Die Konsequenz einer solchen Ethik ist der Solipsismus."[2] Marx vermerkt anerkennend, Feuerbach ~~dienstvoll an, er~~ habe die Schellingsche Identität Geist-Natur "auf die Erde transponiert" und in der geänderten Identitätsgleichung Mensch-Natur zu ihrem wirklichen Ziel gebracht.[3] "Feuerbach ist der einzige, der ein ernsthaftes und kritisches Verhältnis zur Hegelschen Dialektik hat und wahrhafte Entdeckungen auf diesem Gebiet gemacht hat, überhaupt der wahre Überwinder der alten Philosophie ist."[4] Doch die Lautstärke, mit der Feuerbach empirische Konkretheit und sinnliche Unmittelbarkeit forderte, konnte nicht über die Metaphysik und den Pantheismus seines Naturalismus hinwegtäuschen. Er ~~belud~~ erfüllte die geforderte und verheißene ~~glückhafte~~ Harmonie von Leiblichkeit und Mitmenschlichkeit mit der abstrakten Vorstellung einer sittlichen Vollendung, die sich nicht belegen ließ. Feuerbach dachte weder an einen persönlichen Gott, noch an den einzelnen Menschen. Er entthonte ein Allgemein-Göttliches und inthronisierte ein Allgemein-Menschliches, das genauso farb- und gegenstandslos war. M.Schmidt sieht in ihm einen "geheimen Schüler Schleiermachers" , der den "kantischen Ansatz Schleiermachers, die Religion als eine notwendige Funktion des Menschen zu erweisen, sie aus seinem Seelentum abzuleiten", energisch bestritt.[5] Feuerbach folgerte mit der Möglichkeit zugleich die Notwendigkeit, Gott auf den Menschen und die Theologie auf die Anthropologie zurückzuführen. H.Gollwitzer: Feuerbach konnte weder die Relation von Leiblichkeit und Mitmenschlichkeit, noch das Verhältnis von Mitmensch und Gattung ethisch näher bestimmen. Die Spannungen in diesen Verhält-

---

1) K.E.Bockmühl, 241 f.; 2) aaO, 49; 3) Marx, in: Brief an L.Feuerbach vom 3.10.1843, in: c, Band 27, 420 f.; 4) Marx, 12a, 250;

5) M.Schmidt, Karl Marx im Kontext der Kirchengeschichte, in: Evangelische Kommentare 1968, 384, Spalte I;

nissen sah er nicht, weil er "die pantheistische Mystik der Einheit des Endlichen und des Unendlichen" nie ganz überwunden hat.[1]

"Realer Humanismus"[2] als Kampfbegriff richtet sich in Marxens Schrift "Die heilige Familie" gegen ein "christliches" Verständnis vom Menschen. Marx merkt nicht, wie unchristlich seine Meinung vom Christlichen ist. K.E.Bockmühl: "Gerade wegen seiner 'dualistisch' verneinenden Auffassung der Leiblichkeit des Menschen wird das Christentum von dem 'realen Humanismus' angegriffen."[3] Feuerbach glaubte, das christliche Menschenbild nehme dem menschlichen Selbstverständnis und den zwischenmenschlichen Beziehungen die Konkretheit und Unmittelbarkeit. Es pervertiere sie zu einer Sache der Religion. M.Schmidt kennzeichnet Marxens Verständnis des Christlichen, es gehe nicht über "ein in die geschichtliche Situation projeziertes aufklärerisch-hegelisches Religionsverständnis" hinaus.[4] "Religion kann hier nie als Selbstwert, als geschichtliche Erscheinung eigenen Ursprungs und eigenen Rechts....aufgefaßt und ernstgenommen werden."[5] Der Begriff des realen Humanismus verfolgt einen doppelten Zweck: er wendet sich gegen den Spiritualismus eines weltabgewandten Christentums und möchte zugleich eine Humanität vertreten, die nach seiner Ansicht in der christlichen Religion vergessen wurde. Darüber hinaus soll die Verbindung "real" und "human" den Verdacht einer philosophischen, nur meditierenden Anthropologie abwehren. Dieser Humanismus hält sich selbst für real, weil er in dem "Christlichen" eine ideologische Decke sieht, die das Entfremdende der kapitalistischen Verhältnisse bemänteln und beschönigen soll. Er selbst meint, durch diese ideologische Decke durchgestoßen zu sein und den materialistischen Kern gefunden zu haben, der nach seinem Verständnis das Eigentliche ist und die guten Eigenschaften der Menschen enthält[6]. Dieser Humanismus hält sich selbst im Gegensatz zum "Christlichen" für human, weil er die Entfremdungen aufdeckt und beheben will, die vom Christentum nicht gesehen werden oder von ihm verewigt werden sollen. Marx macht in seiner Beurteilung des Christlichen keinen Unterschied zwischen Spiritualismus, Idealismus oder christlichem Dualismus: "Der reale Humanismus hat in Deutschland keinen gefährlicheren Feind als den Spiritualismus oder den spekulativen Idealismus, der an die Stelle des wirklichen individuellen Menschen das 'Selbstbewußtsein' oder den 'Geist' setzt und mit dem Evangelium lehrt: 'Der Geist ist es, der da lebendig macht, das Fleisch ist kein Nütze'."[7] Er hat eine unklare, von Feuerbach beeinflußte Vorstellung vom "Christlichen". Die christliche Botschaft selbst hat er, wie bereits gesagt[8], nicht verstanden. Das Christliche kann er nicht genau abgrenzen. Ihm ist es gleich, ob man gegen "jenes von Herrn Bruno Bauer entdeckte Verhältnis von Geist und Masse" oder

---

1) H.Gollwitzer, in: Marxismusstudien IV,47; 2) vgl.S.85 ff. und 93 ff. der Arbeit; 3) K.E.Bockmühl, aaO, 238; 4) M.Schmidt, aaO, 386 Spalte II;
5) aaO, Spalte I; 6) vgl.S.85 ff. und 88 ff. der Arbeit; 7) Marx, 13b, Band 2,7 - zitiert: Johannesevangelium 6,63; 8) S.39 f. der Arbeit;

gegen die "Hegelsche Geschichtsauffassung" oder gegen das "christlich-germanische Dogma vom Gegensatz des Geistes und der Materie, Gottes und der Welt" polemisiert.[1] Er behandelt das"Christlich-Germanische" nur als einen Sonderfall des "spekulativen Idealismus". Marx dringt also nicht zu dem biblischen Zeugnis vom Menschen vor. Er begnügt sich hier mit einem willkürlich gebrauchten und aus dem Zusammenhang gerissenen Schriftzitat aus dem Johannesevangelium 6,63. Wie es eine fromme Selbsttäuschung gibt, so scheint dies eine glaubenslose Selbsttäuschung zu sein. Man wird heute nicht mehr im Ernst behaupten können, ein solcher Fetzen Bibel beweise einen schriftgemäßen christlichen Dualismus. Sowohl Feuerbach wie Marx erkannten leider nicht, daß auch der biblische Schöpfungsglaube einen mystischen und idealistischen Pantheismus und Spiritualismus untersagt. "Sie hatten von dem traditionellen Gegensatz zwischen Idealismus und biblischem Glauben seit den Tagen der Gnosis keine Ahnung und betrachteten das Christentum als eine mythologische Form der idealistischen Metaphysik."[2] - Gerade bei der betonten Nähe zu dem "wirklichen, leiblichen, auf der festen wohlgegründeten Erde stehenden, alle Naturkräfte aus- und einatmenden Menschen"[3] drängt sich die Frage auf, inwieweit auch Marx, wie schon vor ihm Feuerbach, der Metaphysik und dem Pantheismus eines Natur-Materialismus verpflichtet gewesen sein könnte. Hatte nicht auch für Marx das Natürliche und Leibliche des Individuums einen positiven ethischen Wert? Wurde nicht diese Vorstellung des Natürlichen im "realen Humanismus" weitgehend von einem im voraus gesetzten Gegensatz zum Christlichen bestimmt, das nur als "christlicher Dualismus" zugelassen wurde? Marx glossiert die Gestalt des früheren Freudenmädchens Fleur de Marie aus dem spießbürgerlich sentimentalen Roman von Eugène Sue.[4] Er bezieht sein Wissen über das sogenannte Christlich-Germanische u.a. aus diesen für heutiges Empfinden abstoßenden Schilderungen einer weltabgewandten Devotion und dunkel-mystischen Verinnerlichung. Die zum Generalthema dieser Arbeit gewählten vier Marxschen Aspekte der Entfremdung[5] können auch hier wieder beobachtet werden: (1) Alles Natürliche, ob von der Natur oder vom Menschen Geschaffene, ist der"religiösen Heuchelei" fremd, "welche überhaupt alles Menschliche am Menschen als ihm fremd und alles Unmenschliche an ihm als sein eigentliches Eigentum betrachtet". Für die "ursprüngliche unkritische" Marie dagegen sind Milch , Butter, Früchte, Blumen, Taubenschläge, Stallungen usw "die wahren Gnadenmittel". (2) Anstatt "ganz der Welt und der Beschäftigung mit der Welt" hingegeben zu sein, gibt die Marie sich schließlich ganz Gott hin, stirbt der Welt ab und geht ins Kloster. Ihre Selbstbe-tätigung

---

1) Marx, 13b, Band 2, 89; 2) H.Gollwitzer, aaO, 62; 3)Marx, 12a, 273;
4) Marx, 13b, aaO, 178 ff. - hierzu und zum Folgenden; vgl. auch S.89 f. und 94 der Arbeit; 5) Marx, 12c, 511 ff. - vgl. S.1 der Arbeit;

~~gung~~ "ihre menschliche Liebe muß sich in die religiöse Liebe, das Streben nach Glück in das Streben nach ewiger Glückseligkeit, die weltliche Befriedigung in die heilige Hoffnung, die Gemeinschaft mit den Menschen in die Gemeinschaft mit Gott verwandeln". (3) Marie wird ihrer eigenen "tüchtigen Natur" und der Natur außer sich fremd. Die angenommene Christlichkeit reißt sie aus ihrer natürlichen Gegenständlichkeit. Die Natur steht für etwas anderes, als sie selber ist. Sie hat ihren Sinn nicht in sich, sondern weist symbolhaft über sich hinaus. Was Marx hier darstellt, ist der krasseste Supranaturalismus, der das Natürliche zum Sündhaften herabwürdigt: "Es ist dem Pfaffen schon gelungen, die unmittelbar naive Freude der Marie an den Naturschönheiten in eine religiöse Bewunderung zu verwandeln. Die Natur ist für sie schon zur devot gewordnen, christianisierten Natur, zur Schöpfung erniedrigt. Das durchsichtige Luftmeer ist zum dunklen Symbol einer flauen Ewigkeit entweiht. Sie hat schon gelernt, daß alle menschlichen Äußerungen ihres Wesens 'profan', der Religion, der wahren Weihe enterbt, irreligiös, gottlos waren. Der Pfaffe muß sie vor sich selbst beschmutzen, ihre natürlichen und geistigen Kräfte und Gnadenmittel in den Staub ziehen, damit sie empfänglich werde für das übernatürliche Gnadenmittel - für die Taufe." (4) Diese Entfremdung, vorgeführt am Beispiel der christlichen Marie, entfremdet auch den Menschen von seinem Mitmenschen. Sie entwertet die Gemeinschaft der Menschen und stellt die Gemeinschaft mit Gott allen voran. Die Marie "muß alle menschlichen und natürlichen Verhältnisse in Verhältnisse zu Gott transzendieren". - Entfremdet-sein heißt also, diesmal mit M.Marković gesprochen: "(1) Verlust der Kontrolle über die Produkte seiner eigenen physischen und geistigen Tätigkeit; (2) Verlust der Möglichkeit zu frei gewählter, schöpferischer Arbeit; (3) Reduktion allen Reichtums des Lebens auf das künstliche Bedürfnis nach Besitz an Objekten; (4) Entfremdung von anderen Menschen."[1]

Die "spekulative Erbsünde"[2] ist immer die gleiche. Was Marx in immer neuen Abwandlungen gegen Hegel und dessen "spekulativen Idealismus" vorbringt, kann er auch gegen Bauer und dessen "Konsorten" ~~dot~~ sagen. Zu ~~ihnen~~ dürfen sich auch die christlichen Dualisten zählen: ~~fen.~~ "Er stellt die Welt auf den Kopf und kann daher auch im Kopf alle Schranken auflösen, wodurch sie natürlich für die schlechte Sinnlichkeit, für den wirklichen Menschen bestehen bleiben."[3] Was darum Bauer ~~sozusagen~~ stellvertretend für ~~alle~~ andere biete, sei ~~darum nichts als~~ Hegel mit anderen Worten und Begriffen: "Das Geheimnis dieser Bauerschen Kühnheit ist die Hegelsche 'Phänomenologie'."[4] Die dialek-

---

1) M.Marković, aaO, 57; 2) Marx, 13b, aaO, 205; 3) aaO, 204;
4) Marx, 13b, aaO, 203;

tische Identität Mensch-Natur werde ins Spekulative und Mystische transzendiert. "Die spekulative mystische Identität von Sein und Denken wiederholt sich daher in der Kritik als die gleiche mystische Identität von Theorie und Praxis."[1] Was Marx dagegen im Blick auf die neuen, durch die französische Revolution gewonnenen Ideen sagt, gelte auch für den "Ideenhimmel" des christlichen Dualismus: "Ideen können nie über einen Weltzustand, sondern immer nur über die Ideen des alten Weltzustandes hinausführen. Ideen können überhaupt nichts ausführen. Zum Ausführen der Ideen bedarf es der Menschen, welche eine praktische Gewalt aufbieten."[2] - Damit ist aber auch das Urteil über die Naturphilosophie Feuerbachs gesprochen.[3] Marx setzt zwar dessen Kampf gegen das christlich-dualistische Denken von Leib und Seele, Fleisch und Geist fort, aber geht doch zugleich über das statische ~~und nur in sich reflektierende~~ Denken des nur-theoretischen Revolutionärs hinaus. Er begreift ~~schließlich~~ auch den von ihm einmal hoch verehrten Feuerbach unter den Begriff der "spekulativen Erbsünde". "Übrigens ist diese, der menschlichen Geschichte vorhergehende Natur, in der Feuerbach lebt, nicht die Natur, die heutzutage, ausgenommen etwa auf einzelnen australischen Koralleninseln neueren Ursprungs, nirgends mehr existiert, also auch für Feuerbach nicht existiert."[4] Marx erkennt, den christlichen Dualismus überwindet man nicht ~~berwinde~~, indem man ein außerweltliches Gegenüber leugnet, weil es sich nicht sinnlich-konkret ausweist. Seine Bedenken gegen die von ihm beobachtete christliche Natur- und Leibesfeindschaft bleiben. Aber er erweitert die von Feuerbach aufgestellte Identitätsgleichung durch sein dynamisches Denken zu einer dialektischen Identität von Mensch und Natur oder Mensch und Materie. K.E. Bockmühl nennt die Gleichung Naturalismus=Humanismus[5] die "Hauptgleichung für die dialektische Identität": "Das ist die wesentliche Struktur, wie sie die Pariser Manuskripte zeigen: die dialektische Identität des Menschen mit der Natur: die Natur als Gegenstand und Produkt des Menschen und der Mensch als Gegenstand und Produkt der Natur."[6] Marx bezieht ~~zugleich~~ sein eigenes Denken mit ein. Es wächst und vergeht im dialektischen Wechsel mit der sich bewegenden und zugleich von Menschen bewegten Natur-Materie, bis beides in dialektischer Harmonie miteinander verläuft.

Der Supranaturalismus erlaubt keine gemeinsame Gesprächsbasis, weil er dem wirklichen und tatsächlichen Bild vom Menschen immer ein "ganz Anderes" fremd und unvereinbar gegenüberstellt. ~~wird~~ Das dualistische Denken der damaligen Zeit mochte Gott zu einem Superlativ

---

1) Marx, 13b, aaO, 204; 2) aaO, 126; 3) siehe auch S.80 f. d.Arbeit; 4) Marx, 14a, 353; 5) Marx, 12, 235; 6) K.E.Bockmühl, aaO, 235;

erheben und in eine für menschliches Verstehen und Begreifen unerreichbare Ferne entrücken. Es konnte nicht verhindern, daß er als ein höchstes Seiendes neben anderen Seienden dem menschlichen Denken zugänglich blieb. Wie der Mensch zu einem Objekt des höchsten Seienden, so wurde Gott zu einem Objekt des denkenden Menschen. Gott wurde zu einer Rechengröße, die man beliebig einsetzen oder austauschen konnte. "Gegen diese Art von Supranaturalismus verteidigt der Naturalismus indirekt das wahre Anliegen der Religion: die Unendlichkeit des Unendlichen und die Unverletzlichkeit der geschaffenen Strukturen des Endlichen. Die Theologie muß sich die anti-supranaturalistische Kritik des Naturalismus zu eigen machen."[1] - H.Gollwitzer: "Feuerbach ahnte dabei nicht, wie nahe er mit seinem Insistieren auf Leiblichkeit und Mitmenschlichkeit den Strukturen biblischer Anthropologie gekommen war. Daß ein dichter Vorhang ihm diese Erkenntnis verbarg, wirkte sich auf sein eigenes Denken verhängnisvoll aus."[2] Von dem christlichen Supranaturalismus damaliger Volksfrömmigkeit in das gegenteilige Extrem verwiesen, verfiel Feuerbach einem Naturalismus, der den Abstand zwischen dem Bedingten und Unbedingten wie zwischen dem Geschaffenen und Ungeschaffenen leichtfertig negierte. Nachdem er Gott verweltlicht und als eine Selbsttäuschung des Menschen in einen Wahn aufgelöst hatte, mußte er der Natur-Materie Eigenschaften zuschreiben, die die Welt in einen vollkommenen Zustand der glücklichen Harmonie versetzen.
Gollwitzer: "Nun muß der jeder anderen Aussicht beraubten Endlichkeit eine immanente Qualität des Guten zugeschrieben werden, die sie nicht hat, und eine Leistung aufgebürdet werden, zu der sie nicht fähig ist."[3] Marx ging über den abstrakt und statisch gedachten Naturalismus Feuerbachs hinaus.- Ging er auch über ~~das metaphysisch Vorgedachte~~ die noch unentwickelten guten Eigenschaften der Natur-Materie hinaus? - Es ist müßig, darüber nachzudenken, wie Marx und seine Kampfgefährten sich entschieden hätten, wäre die damalige christliche Gemeinde sich ihres ~~missionarisch~~ sozialdiakonischen Auftrages an der Welt bewußt gewesen und hätte ihn praktiziert ~~hätte~~ . Denn ~~auch~~ die christliche "Erlösung" ist nicht einfach ein Anrecht auf ein jenseitiges Erleben. Sie will auch zu einer lösenden und erneuernden Kraft innerhalb der konkret erfahrbaren Menschen-Geschichte werden. ~~Aber so viel kann jedenfalls gesagt werden:~~ Weder Marx noch Feuerbach verstanden die biblische Lehre vom Menschen und den Schöpfungsglauben.[4] Eine echte Auseinandersetzung blieb aus. Der Supranaturalismus, den sie für den christlichen Glauben hielten, konnte ihnen nicht die Antwort geben, die ihnen viel-

---

1) P.Tillich, Systematische Theologie II, 12;
2) H.Gollwitzer, aaO, 46 f.; 3) aaO, 49; 4) aaO, 46 und 62;

leicht einen unerwarteten Bundesgenossen zugeführt und sie selbst zu einem vorsichtigeren Urteil veranlaßt hätte. Sie hätten ihre Polemik gegen die christliche Lehre ~~ebenso~~ auf die philosophische Metaphysik beschränken können. Denn ihr Angriff richtete sich gegen ein metaphysisches Denken in übergeordneten Seinsebenen. Sie gingen davon aus, ~~daß~~ die konkret-sinnliche, gegenständliche Seinsebene (werde) von Christen und Idealisten gleichermaßen in einem untergeordneten Verhältnis zu der höheren Seinsebene des Geistigen und Ideellen gesehen ~~wurde~~. Sie verstanden nicht, daß die idealistische Deutung des christlichen Glaubensinhaltes nur kirchengeschichtlich zu erklären, aber nicht biblisch zu rechtfertigen war. M.Schmidt: Marx ging wie die meisten seiner Zeitgenossen "vom allgemeinen Religionsbegriff aus. Die besondere Gestaltung des Religiösen durch die zentralen Daten der christlichen Botschaft: Verheißung und Erfüllung, die Geschichte Jesu in ihrem Ursprung, ihren Höhepunkten und Tiefpunkten, die Botschaft Jesu - alles das interessiert ihn nicht. Hegels abstrakt konzipierte Weihe des Christentums durch den Ausdruck 'die absolute Religion' bestimmt den Ausgangspunkt.[1]" - Dieses Versäumnis verlangt von der gegenwärtigen Generation, den von Tillich ~~so~~ oft gewählten "dritten Weg" zu suchen, der damals weder von Marx noch von der Christenheit gefunden wurde. M.Schmidt hält zu diesem Zweck die Entfremdungstheorie des jungen Marx für gewichtiger und verheißungsvoller als dessen Religionskritik. Er sieht in dem von Marx damals aktualisierten "urbiblischen Motiv von der Fremdlingsschaft des Menschen auf der Erde" (vgl.Hebräerbrief 11,13 f.) ein mögliches gemeinsames Anliegen aller Menschen: "Der Mensch als der seinem Wesen, seiner Bestimmung Entfremdete - in dieser Diagnose können sich die Anthropologie von Marx und die christliche treffen, sosehr sie in der Ursachenbestimmung und der Erlösungshoffnung auseinandergehen."[2]

<u>Marx als eine existentielle Frage und Herausforderung</u> zu verstehen, ist heute eher möglich, nachdem die gegenwärtige Generation einen ausreichenden zeitlichen Abstand gewonnen hat und sein Gesamtwerk besser überblicken kann. Die Auseinandersetzung ist auch heute geboten und sollte ~~lichst~~ ohne Voreingenommenheit geschehen, um der größtmöglichsten Objektivität willen. Wenn das Erkennen im Prinzip den Entscheidungscharakter nicht entbehren kann[3], dann sollte es mit dem Aufdecken der menschlichen Entfremdung damals und heute beginnen. Der Erkennende sollte sich theoretisch-praktisch für den entfremdeten Menschen und in persönlicher Identität mit ihm entscheiden. Gerade der Theologe kommt an dem nicht vorbei, was wir den "Materialismus der proletarischen Situation"[4] genannt haben. P.Tillich: "Um diese Aufgabe zu erfüllen, muß

---

1) M.Schmidt, aaO, 386, Spalte II; 2) aaO, 387, Spalte II;
3) vgl. das sozialistische und protestantische Prinzip bei P.Tillich;
4) siehe S.98 ff. dieser Arbeit;

er an der menschlichen Situation teilhaben, nicht nur aktuell, wie das immer der Fall ist, sondern auch in bewußter Identifikation. Er muß die menschliche Endlichkeit, die auch seine Endlichkeit ist, übernehmen, und er muß die Angst der Endlichkeit so in sich hineinnehmen, als ob er niemals die Offenbarungsantwort 'Ewigkeit' erhalten hätte. Er muß die menschliche Entfremdung, die auch seine Entfremdung ist, übernehmen, und er muß die Angst der Schuld wieder durchleben, als ob er niemals die Offenbarungsantwort 'Vergebung' erhalten hätte. Der Theologe darf nicht bei der theologischen Antwort, die er verkündet, verharren. Er kann sie ~~nur~~ in überzeugender Weise nur geben, wenn er mit seinem ganzen Sein in der Situation der menschlichen Frage steht.[1] - Tillich schildert mit diesen Worten die prophetische Haltung dessen, der über die Gegenwart hinaus in der Erwartung des Kommenden steht, dessen Ankunft er vorbereitet. "Ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich zu dem, das da vorne ist........die himmlische Berufung Gottes in Christo Jesu"(aus: Philipperbrief 3, 13 f.). Der Erwartende kann von sich und seiner Gegenwart absehen, weil er in sich und in dem Existierenden keinen Selbstzweck erkennt. "Denn wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden"(Matthäusevangelium 16,25). Dieser paradoxe Gedanke steht immer im Zusammenhang mit der Aufforderung zur Kreuz-Nachfolge (Matthäusevangelium 16,24 f., 10,38 f., Lukasevangelium 9,23 f. und Johannesevangelium 12,24 ff.). Sie zeigt auf das unvergleichbare Paradoxon des Kreuzestodes Jesu Christi. Er bewies gerade in der äußersten Gottverlassenheit seine alles überwindende Stärke und Gottverbundenheit ~~bewies~~, mit der er das Versöhnungswerk vollbrachte. Die Einladung, an dieser Versöhnung teilzuhaben, ist zugleich die Aufforderung zur Nachfolge. Sie müßte sich den Entfremdeten hingeben, wie Christus sich selbst nicht verschont hat. Aber wer kann das? Tillich überfordert die Bereitwilligen, wenn er eine Solidarität mit den Entfremdeten verlangt, die von sich selbst absehen sollen, als hätten sie die Offenbarungsantworten "Ewigkeit" und "Vergebung" noch nicht gehört. Gilt nicht auch hier in einem übertragenen Sinn, was Tillich vom Transzendieren sagt: "Dieses Transzendieren bedeutet freilich nicht, daß wir das Tranzendente haben."[2]? Denn könnte man über sich und seine Gegenwart

hinausgehen wie Christus, dann wäre ~~auch~~ der Marxismus wie das Christentum , keine existentielle Frage und Herausforderung mehr. Die Christen werden darum das menschliche Anliegen des Marxismus zu ihrem eigenen machen, ohne sich dabei selbst aufzugeben. Dazu ist es notwendig, Marx zunächst zu verstehen, wie er sich selbst verstanden hat. Man sollte ~~darum~~ nicht die Marxsche Ökonomie als ein "Zeichen für

----

1) P.Tillich, Systematische Theologie II, 21 f.;
2) derselbe, Was ist falsch in der "dialektischen" Theologie?, in: GW VII, 258;

jeweils etwas anderes, das als das Eigentliche verstanden werden will[1]," nehmen. Man kann Marx nicht nur philosophisch, anthropologisch oder theologisch deuten und entsprechend widerlegen. Er läßt sich auch nicht vom Standpunkt des Nicht-Philosophen, des "reinen" Naturwissenschaftlers oder des relativierenden Geschichtsbetrachters allein deuten. Das könnte zwar in der Geschichte der Marx-Forschung zu einem "erneuten Wechsel der Vorzeichen zurückführen"[2]. Damit käme unter Umständen wieder Marx als der Nur-Nationalökonom oder -Soziologe, -Politologe oder -Historiker in Sicht. Der zu zahlende Preis aber wäre Marx in seiner Vieldimensionalität und Vielseitigkeit, die selbstverständlich auch das Philosophische und Anthropologische miteinschließt. Dieser Weg einer erneuten Vereinseitigung in der einen oder anderen Richtung ist uns heute versperrt. Marx verstehen heißt vielmehr, sein menschliches Anliegen in der "vieldimensionalen Einheit des Lebens"[3] sehen. Auf diesem Weg zum Menschen wird auch der Marxismus, wie das Christentum, über sich hinausgehen müssen. Beide Systeme stellen bereits in sich eine existentielle Frage dar, die in einem Reich der aufgehobenen Entfremdung nicht gestellt zu werden brauchte. Sie sind beide noch Ausdruck der menschlichen Zweideutigkeit und Unzulänglichkeit, mit der sie die aufgehobene Entfremdung zwar fordern und verheissen, ohne aber selber dorthin zu gelangen. Denn das aus sich Positive wird die Negation der Negation ersetzen. Darin stimmen viele mit Marx und Hegel überein.

Die Humanisierung der weltlichen Ordnungen ist, gemessen an diesem bis jetzt noch unerreichten Endzustand, der bescheidene, aber unentbehrliche Versuch einer Vor-Ordnung für das zu Erwartende. Sie ist das Nahziel und Leitbild[4] in der Vorläufigkeit der Entfremdung. Die Kirchen der Ökumene haben dieses Leitbild unter dem - besonders durch H.-D.Wendland bekannt gewordenen - Begriff der "Verantwortlichen Gesellschaft"[5] durchdacht. Ihre Gedanken setzen sich fort in dem Thema der "Weltverantwortung der Kirche", über das H.Gollwitzer auf der Synode der EKD 1968 in Berlin-Spandau referierte[6]. Beide Denkmodelle sind nicht ausschließlich "christlich". Schon der Begriff der Verantwortlichen Gesellschaft geht nicht von spezifisch "christlichen" Ordnungen, Staaten, Gesellschaften und Wirtschaftssystemen aus. Er will auch nicht dorthin führen. Der heutige Mensch scheint vielmehr, belehrt durch leidvolle Erfahrungen, zu wissen: es gibt christliche und nicht-christliche Utopien perfekter Gesellschaften, die so übermenschlich sind, daß sie nur durch unmenschliche Gewalt angestrebt werden könnten. Darum scheuen viele vor neuen Idealismen zurück. "Aber ein Tropfen Menschlichkeit und Gerechtigkeit ist unendlich mehr wert als das unbarmherzige Geschehenlassen der Un-

---

1) E.Thier, in: Marxismusstudien I, 18; 2) Ebenda; 3) P.Tillich, Systematische Theologie III, 136 und 22; 4) H.-D.Wendland, in: Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft 94 ff.; 5) aaO - 97 - ebenso in vielen früheren Schriften; 6) H.Gollwitzer, in: Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt, 69 ff. und R.Fr.von Weizsäcker, 145 W.Kreck, 152, H.Thielicke, 167;

menschlichkeit und Ungerechtigkeit."[1] Das Ziel der Humanisierung wird immer in dieser Spanne des unerreichbaren Absoluten und des realisierbaren Realtiven zu suchen sein. Es muß stets neu im Blick auf die veränderte und zu verändernde Wirklichkeit gefaßt werden. Dabei wird die Gefahr der Verabsolutierung des Status quo oder des Erhofften ebenso zu bedenken sein wie die Gefahr einer völligen Relativierung aller Werte, Formen und Ordnungen. Der Status quo soll nicht bis ins Unerträgliche verewigt und dazu ideologisch gestützt werden. Andererseits soll nicht eine gewaltsame Umwälzung ohne Ende verherrlicht werden. Sie würde im Prinzip das Dauerhafte und Beständige verneinen und darum mehr Utopisches als Wirkliches und Greifbares wollen. Gibt es nicht vielmehr eine notwendige und eine nicht aufzuhebende menschliche Entfremdung? Ist der Mut zu der verbleibanden Entfremdung bei aller ehrlichen Bemühung um eine Aufhebung der Entfremdung nicht überzeugender und gewinnender? Die notwendige Aufhebung der Entfremdung darf nicht aufgehalten werden, besonders nicht von den an der Entfremdung Profitierenden. Aber man sollte sich in einer der Wirklichkeit und der Person des Menschen angemessenen Art mit dem geringeren Übel zufrieden geben, ehe man Übermenschliches auf unmenschliche Art fordert. Der von Garaudy formulierte Gedanke, "daß Gott überall dort ist, wo irgend etwas Neues im Werden ist, dort, wo zum Bild des Menschen eine neue Größe hinzutritt,"[2] ist zwar gut monistisch gedacht, aber gerade darum nicht weniger verhängsnisvoll. Ist das wirklich so einfach, daß man wie Garaudy fragen darf: "Ist Gott nicht in allem zugegen, was nicht mechanische Fortsetzung der Vergangenheit, ihre Resultate und ihr Produkt ist, sondern sie zugleich überwindet und vollendet?"[3] - Natürlich will Gott nicht die mechanische Fortsetzung und Beibehaltung des Überholten und des der Vergangenheit Angehörenden. Er will die schöpferischen Taten der Menschen, die in dialektischer Wechselwirkung mit seinem schöpferischen Handeln stehen. Der von Wendland geschilderte "christlich revolutionäre Humanismus"[4] könnte der Herausforderung eines revolutionär kämpferischen Humanismus in Liebe und Selbstaufopferung zuvorkommen. Er verabsolutiert nicht die Nahziele, sondern überschreitet sie zugleich auf das eigentliche Fernziel christlicher Erwartung.

<u>Ein allgemeines menschliches Leitbild</u> wird heute von vielen gefordert. M.Machovec will kein "beliebiges Menschenbild", keinen "beliebigen Humanismus", "sondern jenes Menschenbild, welches zugleich mit dem fortschrittlichen Streben und mit der sorgfältigen kritischen Beachtung der uralten humanistischen Tradition verbunden ist, mit der griechischen, römischen, indischen und chinesischen Antike, aber sicher auch mit der jüdischen, christlichen, biblischen und kirchlichen Überlieferung".[5] E.Fromm fragt darum im Blick auf Marxens Bemühungen,

---

1) H.-D.Wendland, aaO, 92; 2) R.Garaudy, Der Dialog zwischen Christen und Marxisten, in: Evang.Kommentare 1965, 131, Spalte II;
3) Ebenda; 4) H.-D.Wendland, aaO, 95; 5) M.Machovec, in: Die Zukunft als Drohung und Chance, 38;

"den wahren Menschen aufzuwecken", die "wahren menschlichen Bedürfnisse" zu erkennen und zu verwirklichen: "Bedeutet all dies nicht, daß Marx' Sozialismus die Verwirklichung der tiefsten religiösen Impulse ist, die allen großen humanistischen Religionen der Vergangenheit gemeinsam sind? Tatsächlich ist dies der Fall, die Einsicht vorausgesetzt, daß Marx wie Hegel wie viele andere, seine Sorge um die menschliche Seele nicht in theistischer, sondern in philosophischer Sprache ausdrückt."[1) M.Machvoc schlägt im Gespräch mit den Liberalisten für das "nachchristliche" Zeitalter vor, "nach dem Zusammenbruch der christlich-religiösen 'Sinnhaftigkeits'- und Transzendenzsuche neue, diesmal irreligiöse, der zeitgenössischen Rationalität und Wissenschaftlichkeit entsprechende anthropologisch-ontologische Grundlagen für individuelles moralisches Engagement und für die traditionelle Dynamik zu finden"[2)]. Er selbst plädierte damals noch (1967) für den Marxismus als das System der Zukunft. Der Marxismus sei nicht nur wie der Liberalismus nach vorne geöffnet, "sondern auch mit der Kritik der Rückseite der Neuzeit" verbunden: "Zu seinen Grundlagen gehört ja nicht nur die Lehre vom Humanen, sondern auch die vom entfremdeten Humanen." Der "humanistische Sinn des ursprünglichen Marxismus" öffnet ihm darum auch den Weg, der über die eigene Position und die Orthodoxie hinausführt. "Das alles ist nicht so wichtig. Das wichtigste ist nicht, unter welcher Flagge das Rätsel der Geschichte gelöst sein soll, unter welchem Namen die Menschheit gerettet wird und ihre weitere Humanisation erreicht. Das wichtigste ist: Sie soll gerettet sein. Sie soll in humaner Sicht tiefer leben." - Diese Ansicht Machovecs, Hauptsache ist Rettung - wie und unter welchem Vorzeichen ist gleich, scheint zu jedweden Konzessionen bereit zu sein. Das Vorzeichen verpflichtet nicht, sobald eine stärkere Gruppe dem Ziel der Rettung praktisch näherzukommen scheint. Hauptsache bleibt die "menschliche Selbstauffassung"[3)]. Diese Meinung deutet auf ein naturrechtliches Denken, das sich nicht festlegen will. - Abgesehen von diesen "neuen 'nachchristlichen' Modellen menschlicher Selbstauffassung"[4)] scheint es ein offeneres Angebot zu sein, die eigene Grundanschauung zu behalten, aber im Verein mit anders Denkenden in ein ethisches Zeitalter einzutreten, in dem es um die allen Gruppen gemeinsamen Freiheits- und Friedensrechte geht. T.Rendtorff sieht das Christentum dahin tendieren.[5)] H.Gollwitzer sieht das Christentum gefordert bei einer schleichenden Umwandlung der Demokratie in eine Technokratie, die "zur perfekten, freilich wohlernährten Sklaverei" führt[6)]. Er setzt Humanisierung mit Sozialisierung gleich, weil der Sozialismus auf dem Weg nach vorn nur durch die Bindung von Einkommen an Arbeit und nicht mehr durch die Bindung des Einkommens an den privaten Besitz der Produktionsmittel

---

1) E.Fromm, aaO, 65 f.; 2) M.Machovec, in:Club Voltaire III, 289 ff. - hierzu und zum Folgenden; 3) aaO, 290; 4) Ebenda;
5) T.Rendtorff, Freiheit und Recht des Menschen, in:Lutherische Rundschau 1968, 215 ff., besonders 219; 6)H.Gollwitzer, aaO, 79 ff.;

das neue Verteilungssystem der im Überfluß vorhandenen Güter und der Mangelware "Arbeit" bremsen werde.[1] Selbst wer Gollwitzer nicht so weit folgen will, wird ihm doch zustimmen, das Christentum müsse den Mut finden, über sich und seine bisherige ethische Einstellung hinaus auf eine globale Weltveränderung zuzugehen. - "Prüfet aber alles, und das Gute behaltet"(1.Thessalonicherbrief 5,21)! Diese Aufforderung ermutigt, das Gute an anderen christlichen Konfessionen, an anderen Religionen, am Marxismus und Liberalismus im Licht des apostolischen Zeugnisses von Christus zu prüfen und in ein gemeinsames Leitbild aufzunehmen. Dabei soll nicht vergessen werden: Es geht dem Christen nicht um das an irgendeinem auswechselbaren Ideal gemessenem Guten sondern um das jeweils neu zu erfragende Gottgewollte - oder wie Luther sagt- "Was Christum treibet". "Prüfet die Geister, ob sie von Gott sind"(1.Johannesbrief 4,1)! Nicht alles "Christliche" "treibet Christum", gelegentlich auch das Unchristliche. Soweit es um nüchterne Weltgestaltung geht, sind die Menschen - mit J.Moltmann gesprochen - "nicht mehr vor der Gesellschaftordnung, sondern für sie verantwortlich"[2].

<u>Auf der Suche nach einem "internationalen Ethos"</u>, nach einem "Minimalkodex gesellschaftlicher Vorstellungen"[3] bietet sich ein weites Feld der Zusammenarbeit mit "allen Menschen guten Willens"(Lukasevangelium 2,14[4]) an. H.-D.Wendland bringt in diesem Zusammenhang wieder die Frage des Naturrechts ins Gespräch, die von der dialektischen Theologie K.Barths heftig abgewiesen wurde[5]: "Die einst von so vielen evangelischen Theologen ad acta gelegte Problematik des sogenannten Naturrechts und eines naturrechtlich begründeten gesellschaftlichen Ethos ist auf ökonomischen Felde außerordentlich aktuell und in allen Diskussionen, besonders derjenigen über sozialethische Probleme, ob das Wort fällt oder nicht, gegenwärtig." Wendland bezeichnet an anderer Stelle als Erbe und Auftrag des "Religiösen Sozialismus" P.Tillichs, den "christlichen Humanismus" "theoretisch neu zu begründen und praktisch zu vollenden".[6] Dieser"christliche Humanismus" wird sich, dem Beispiel Tillichs folgend, auf der Suche nach einem für alle verbindlichen internationalen Ethos über den Rahmen der biblischen Theologie hinauswagen müssen. Er kann sich selbst nur als einen Beitrag zu dem umfassenden Gesamtbild verstehen. Anstatt in der Isolation zu verkümmern oder ein frommes Partikeldasein zu pflegen, könnte er so auf einer breiteren Ebene das praktische Denken und überlegte Handeln mitbestimmen. Es geht hier m.E. weniger um eine Rehabilitierung eines abstrakten Naturrechts, so sehr allgemeine Grundsätze den Zusammenhalt und eine bessere Koordi-

---

1) H.Gollwitzer, Die reichen Christen und der arme Lazarus, 102 f.;
2) J.Moltmann, in: Die Zukunft als Drohung und Chance, 64;
3) H.-D.Wendland, aaO, 59 - hierzu und zum Folgenden; 4) wörtlich: "bei den Menschen des Wohlgefallens"(ergänze: Gottes); die o.g.Übersetzung wird gerne von kath.Übersetzers verwandt; 5) vgl.die Auseinandersetzung Barth-Brunner, besonders: Barth, Nein, 1934;
6) H.-D.Wendland, in Marxismusstudien IV, 195;

nierung fördern. Diese allgemeinen Leitsätze sind bisher noch nie zu formulieren vergessen worden. Das beweisen die verschiedenen ~~und~~ Präambeln zu Verfassungen und Statuten, zu Regierungserklärungen und Verlautbarungen. Das zeigen auch die Grundrechte der verschiedenen Regierungen, die allgemein anerkannten Menschenrechte der UNO bis zu den auf allen Weltkonferenzen und auch auf der Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968[1] wiederholt ausgesprochenen Grundmeinungen. Wichtiger und hilfreicher als alle Grundsätze sind konkrete, sachlich geprüfte"Mindestforderungen", wie sie z.B. H.Gollwitzer aus einem Aufsatz Robert Theobalds anführt[2]. Ansätze zu einem konkret-gegenständlichen Denken und Handeln aus dem Geist der Liebe und des selbstlosen Helfens sind auch die Denkschriften der EKD oder z.B. die Liste der Forderungen aus dem Bericht der Sektion III von Uppsala, die von Gollwitzer der EKD-Synode 1968 in Berlin-Spandau vorgetragen wurden[3]. Zu diesen Mindestforderungen dürfen auch die von Wendland angeführten "innergeschichtlichen relativen Zielsetzungen und die 'kleinen' Hoffnungen wie Friede, Freiheit, Gerechtigkeit, Humanität in konkreter Gestalt der Gesetze, Institutionen und der sozialen Gefüge"[4] gezählt werden. Vielleicht werden sie darum praktisch so wenig verwirklicht, weil sie gar nicht so "klein" und "relativ" sind, wie sie genannt werden. Trotzdem wurde die Strategie der kleinen Schritte auf der Weltstudienkonferenz 1966 in Genf von vielen Kirchenvertretern, besonders aus den afro-asiatischen und lateinamerikanischen Ländern, als unzureichend kritisiert, weil sie das Übel nicht grundsätzlich genug an der Wurzel fasse.[5] Indem allgemeine grundlegende Fragen und Änderungen von Christen "christlich" durchdacht und praktisch aufgegriffen werden, können die Christen nicht mehr ausschließlich konservativ und das Christliche nicht mehr mit dem Bestehenden gleichgesetzt werden. Daraus ergeben sich neue Grenzziehungen und Verbindungen. E.Tödt möchte aus dem Gespräch mit den Neo-Marxisten schließen, "daß wir offenbar in eine neue Epoche der Auseinandersetzung und Verbindung von christlicher Theologie und Marxismus eintreten. Die neue Epoche wird durch das Stichwort einer Theologie der Revolution signalisiert".[6]. T.Rendtorff bemerkt dazu: "Die kritischen Schritte des Revolutionstheologie sind, ihrer theologischen Struktur nach, im Endeffekt doch Schritte zu einer unkritischen Theologie."[7] Das würde wieder alles in Frage stellen. Um aus diesem ertraglosen Gerede herauszukommen hilft zunächst nur die theoretisch-praktische Verwirklichung der von allen anerkannten Mindestforderungen.

<u>Das allen gemeinsame "Humanum"</u> wird heute von vielen im Blick auf die Bedrohung der gesamten Menschheit beschworen. Gefahr droht allen

----

1) H.Gollwitzer,in:Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt, 78;
2) H.Gollwitzer, Die reichen Christen und der arme Lazarus, 104 f.;
3) H.Gollwitzer,in:Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt,84 ff.
4) J.-D.Wendland, Stichwort"Eschatologie"in:Evang.Soziallexikon, 307 f.;
5) H.E.Tödt, in: Theologie der Revolution, 13 ff.; 6) aaO, 19;

Menschen zugleich: durch die nukleare Aufrüstung und durch das Wettrüsten der großen und kleinen Nationen, durch die autoritären Herrschaftsverhältnisse und die sozialen Antagonismen, durch den Rassismus und den "Imperialismus des Geldes", durch die sprunghaft zunehmende Weltbevölkerung und die "Hungerlawine" einer massenhaften Verelendung, durch das Wohlgefühl des Gesättigtseins und die nachlassende kritische Urteilskraft aufgrund eines Überangebots an Informationen und einer Verflachung der Interessen, durch den wissenschaftlich technischen Fortschritt und die Überorganisation eines Super-Managements, durch die Auflösung der Formen und den Ausverkauf der Werte und Sinninhalte. Immer ist es der Mensch, der den Menschen bedroht oder ihm eine bessere Zukunft fordert und verheißt. Marx: "Die Wurzel aber für den Menschen ist der Mensch selbst."[1] F.Engels kann gelegentlich diesen Gedanken, den Marx gegen die Trägheit eines christlichen Fatalismus gesprochen hatte, so auslegen, als mache der Mensch alles restlos selber und als gäbe es keine geschichtlich objektive Bewegung in dialektischer Einheit mit der Materie: "Die Geschichte tut nichts, sie 'besitzt keinen ungeheuren Reichtum', sie 'kämpft keine Kämpfe'! Es ist vielmehr der Mensch, der wirkliche, lebendige Mensch, der das alles tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die 'Geschichte', die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre - als ob sie eine aparte Person wäre - Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist nichts als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen."[2] Erst wenn man diese Sätze mit anderen überspitzten Äußerungen Engels, z.B. aus seiner "Dialektik der Natur" oder dem "Antidühring", zusammennimmt,[3] versteht man, daß sie so voluntaristisch, wie sie sich zuerst anhören, gar nicht gemeint sind. Aber unabhängig von dem Anstoß, durch den Menschen zum weltverändernden Handeln getrieben werden, sind alle dem gleichen "Humanum" verpflichtet. Die Gemeinsamkeiten aller Menschen beruhen - so E.Moss - auf einer "festen und breiten Basis in gemeinsamen humanistisch-ethischen Grundverpflichtungen"[4]. Moss fordert Christen und Marxisten "zu noch größeren Anstrengungen und sukzessiven Abstrichen ihres 'Primats'"auf. "Das 'Humanum' umfaßt und vereint beide - Christen und Marxisten." Zu ergänzen wäre: und alle anderen Menschengruppen, die allzu leicht ungenannt bleiben, weil es dem Alternativdenken der Menschen entgegenzukommen scheint, die Welt in Christen und Marxisten aufzuteilen. J.B.Metz erkennt "eine erste mögliche Gemeinsamkeit des Zieles" "im Ringen um den bedrohten Menschen": "Der christliche Glaube mobilisiert in diesem Sinne von Anbeginn den Auszug nach dem Menschen. Hier liegt die Wurzel eines universalen Humanismus im Christentum, wie ihn auch Paul VI. in seiner Abschlußansprache

----

von Seite 150: 7) T.Rendtorff, in: Theologie der Revolution, 72 f.;
1) Marx, 11a, 216; 2) F.Engels, in: 13b, Band 2, 98; 3) vgl.S.215 f. der Arbeit; 4) E.Moss, in: Partner von morgen?, 30 ff. - hierzu und zum Folgenden;

auf dem Konzil beschworen hat."[1] H.Gollwitzer kennt einen "positiven humanistischen Atheismus" im Unterschied zu den "negativen Spielarten"[2]. Dieser humanistische Atheismus treffe sich in seinen praktischen Zielsetzungen mit dem, was auch die Abschnitte 19 und 20 des Kapitels De humanae personae dignitate des Konzilstextes für die Weltgestaltung durch die Menschen fordern.[2] - Die Forderung eines "Auszugs nach dem Menschen" könnte eine Leerformel wie die heute gern gestellte Forderung, mit Christus "aus dem Lager"(Hebräerbrief 13,13) auszuziehen,[3] sein. Das wird noch zu prüfen sein.[4] Nicht bestritten werden kann, daß Christen, Marxisten, Atheisten und andere sich oft in den konkreten Forderungen nach einer "Menschwerdung des Menschen" treffen. Der Christ wird diese Forderungen letztlich auf das vollkommene Menschsein Gottes in Jesus Christus zurückführen. Hier wird die liebende und vergebende Zuwendung Gottes zu den Menschen und zu ihrer Welt eine Tat, die den Willen Gottes demonstriert und damit zugleich eine neue Wirklichkeit schafft: "Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit"(Johannesevangelium 1,14). Der Christ bezieht aus dieser Theorie-Praxis Gottes die Kraft, über sich und seine geschichtliche Gegenwart hinauszugehen. Weil Gott die zu erwartende Vollendung des Menschen in dem vollkommenen Menschen Jesus Christus vorstellt, finden die in seine Nachfolge Eintretenden an ihm das Beispiel der selbstlosen Liebe, des Mitleidens, der richtenden und zugleich aufrichtenden Vergebung, die der Welt eine Erneuerung aus dem Vertrauen in den zu Erwartenden, der alles neu machen wird, schenkt. Weil das stellvertretende Opfer Jesu Christi die Menschen bereits mit Gott versöhnte, empfindet der Christ die aufgehobene Entfremdung als unverdientes Geschenk. Jesajabuch 53,4-5: "Fürwahr er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen. Wir aber hielten ihn für den, der von Gott geschlagen und gemartert wäre. Aber er ist um unsere Missetat willen verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt." Die Entfremdung des Menschen ist zuerst und zuletzt immer eine Entscheidung gegen Gott, obwohl die dazwischen liegende Geschichte der Menschen auch für sich als eine Selbstentfremdung und als eine Entstellung des allen gemeinsamen Humanum gesehen werden kann. Das eine schließt das andere nicht aus. Die dialektischen Bezüge sind vielseitig und vielschichtig.

---

1) J.B.Metz, in: Partner von morgen?, 30 ff. - hierzu und zum Folgenden;
2) H.Gollwitzer, Das Gespräch des Konzils mit dem Atheismus des Ostens, in: Junge Kirche 1966, 254; 3) J.Moltmann, Theologie der Hoffnung, 264 ff. und in: Die Zukunft als Drohung und Chance, 60;
4) vgl.S.299 der Arbeit;